



**University of  
Zurich**<sup>UZH</sup>

**Zurich Open Repository and  
Archive**

University of Zurich  
University Library  
Strickhofstrasse 39  
CH-8057 Zurich  
[www.zora.uzh.ch](http://www.zora.uzh.ch)

---

Year: 1979

---

## **Studien zu altägyptischen Lebenslehren**

Edited by: Hornung, Erik ; Keel, Othmar

Posted at the Zurich Open Repository and Archive, University of Zurich

ZORA URL: <https://doi.org/10.5167/uzh-138516>

Edited Scientific Work

Published Version

Originally published at:

Studien zu altägyptischen Lebenslehren. Edited by: Hornung, Erik; Keel, Othmar (1979). Freiburg, Switzerland / Göttingen, Germany: Universitätsverlag / Vandenhoeck Ruprecht.

HORNUNG / KEEL  
STUDIEN ZU ALTÄGYPTISCHEN LEBENSLEHREN

# ORBIS BIBLICUS ET ORIENTALIS

Im Auftrag des Biblischen Institutes der Universität  
Freiburg Schweiz  
und des Seminars für Biblische Zeitgeschichte  
der Universität Münster  
herausgegeben von  
Othmar Keel,  
unter Mitarbeit von Bernard Trémel und Erich Zenger

STUDIEN  
ZU ALTÄGYPTISCHEN  
LEBENSLEHREN

HERAUSGEGEBEN VON

ERIK HORNUNG

UND

OTHMAR KEEL

UNIVERSITÄTSVERLAG FREIBURG SCHWEIZ  
VANDENHOECK & RUPRECHT GÖTTINGEN  
1979



*CIP-Kurztitelaufnahme der Deutschen Bibliothek*

*Studien zu altägyptischen Lebenslehren*

Erik Hornung; Othmar Keel. – Freiburg (Schweiz):  
Universitätsverlag; Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1979.

(Orbis biblicus et orientalis; 28

ISBN 3-7278 0218-9 (Universitätsverlag)

ISBN 3-525-53333-0 (Vandenhoeck und Ruprecht)

NE: Hornung, Erik [Hrsg.]; Keel, Othmar [Hrsg.]

Veröffentlicht mit der Unterstützung des Hochschulrates  
der Universität Freiburg Schweiz

© 1979 by Universitätsverlag Freiburg Schweiz  
Paulusdruckerei Freiburg Schweiz

Digitalisat erstellt durch Florian Lippke, Departement für  
Biblische Studien, Universität Freiburg Schweiz

## INHALTSVERZEICHNIS

Zum Geleit	7
JAN ASSMANN, Weisheit, Loyalismus und Frömmigkeit	11
JAN BERGMAN, Gedanken zum Thema "Lehre-Testament-Grab- Name"	73
HELLMUT BRUNNER, Zitate aus Lebenslehren	105
EMMA BRUNNER-TRAUT, Weiterleben der ägyptischen Lebens- lehren in den koptischen Apophthegmata am Beispiel des Schweigens	173
ERIK HORNUNG, Lehren über das Jenseits ?	217
OTHMAR KEEL, Eine Diskussion um die Bedeutung polarer Begriffspaare in den Lebenslehren	225
KENNETH A. KITCHEN, The Basic Literary Forms and Formu- lations of Ancients Instructional Writings in Egypt and Western Asia	235
MIRIAM LICHTHEIM, Observations on Papyrus Insinger	283
GEORGES POSENER, L'enseignement d'un homme à son fils	307
IRENE SHIRUN-GRUMACH, Bemerkungen zu Rhythmus, Form und Inhalt in der Weisheit	317
B. VAN DE WALLE, Les textes d'Amarna se réfèrent-ils à une doctrine morale ?	353
VERZEICHNIS der benützten Literatur	363
Moderne Autoren und Quellen	364
Lebenslehren : Editionen, Uebersetzungen und weiterführende Literatur	384
Allgemeine Abkürzungen	389



## ZUM GELEIT

Das Aegyptologische Seminar der Universität Basel hat 1974 ein Symposium veranstaltet, das der Vorbereitung einer Schriftliste galt. Wir machten damals die Erfahrung, dass solche Arbeitstreffen in kleinem Kreis nicht nur reiche Ergebnisse und Anregungen bringen, sondern auch in optimaler Weise bei der Lösung von anstehenden Problemen helfen, die sich auf den grossen Fachkongressen nur selten wirklich diskutieren lassen. Daher nahmen wir uns vor, von dieser Form wissenschaftlicher Zusammenkunft bei Gelegenheit wieder Gebrauch zu machen, und dieses Mal waren es Probleme ägyptischer Lebenslehren, die uns vom 29. bis 31. Mai 1978 in der Villa Clavel in Augst bei Basel zusammenführten.

Es gab eine ganze Reihe von Gründen, sich gerade den ägyptischen Lehren zuzuwenden. Gewöhnlich immer noch als Weisheitslehren bezeichnet, geniessen sie in der Öffentlichkeit und bei unseren Nachbardisziplinen hohes Ansehen, und die zahlreichen neueren Texteditionen, die wir Georges Posener und anderen verdanken, haben ihnen auch innerhalb unserer eigenen Wissenschaft zu vermehrter Aktualität verholfen. Dabei werden jedoch immer wieder neue "Lehren" in die Literatur eingeführt, bei denen es höchst fraglich ist, ob sie wirklich zu dieser Textgattung gehören, und auch in anderer Hinsicht wünscht man sich grössere begriffliche Klarheit und eine besser abgesicherte Terminologie auf diesem Gebiet.

Ein anderes Problem liegt in der Schwierigkeit, Zugang zu einem Material zu finden, das über viele Editionen, Bearbeitungen und Einzelbeobachtungen verstreut ist; hier fällt die Orientierung selbst dem nicht spezialisierten Aegyptologen und vor allem den interessierten Kollegen der Nachbargebiete immer wieder schwer. In den Anthologien ägyptischer Literatur finden sich immer nur einzelne Lehren, dazu meist noch unvollständig, und der 1955 von F. W. Frh. von Bissing herausgegebene Band "Altägyptische Lebensweisheit" in der "Bibliothek der Alten Welt" gibt kein wirklich

ausgewogenes und zuverlässiges Bild dieser Gattung, lag doch der Interessenschwerpunkt von Bissings auf ganz anderen Gebieten. Daher ist geplant, in der gleichen Reihe einen neuen Band vorzulegen, der möglichst vollständig alle Lebenslehren und verwandten Texte für einen breiteren Kreis zugänglich macht.

Für diese Aufgabe konnte Hellmut Brunner gewonnen werden, der sich seit den Anfängen seiner wissenschaftlichen Laufbahn mit den Weisheitstexten beschäftigt hat und somit eine reiche Ernte in den geplanten Sammelband einbringen kann. Sein 65. Geburtstag am 11. Mai 1978 bot den willkommenen Anstoss, ein Symposium über die ägyptischen Lebenslehren gerade jetzt zu verwirklichen. So sind die hier vereinigten Beiträge zugleich eine Geburtstagsgabe an Hellmut Brunner, verbunden mit unseren guten Wünschen für den Schritt in die Emeritierung, von deren grösserer Musse wir uns eine baldige Vollendung des zusammenfassenden Werkes über die Lebenslehren erhoffen.

Der zwanglose Rahmen eines solchen Arbeitstreffens bietet im Gegensatz zu den grossen Kongressen die Möglichkeit, von ausführlichen Grundsatz-Referaten, wie sie uns Herr Assmann und Herr Kitchen geboten haben, bis zu Kurzbeiträgen und Anstössen zur Diskussion die verschiedenartigsten Beiträge zu einem ganzen zu vereinen. Beschränkung, die schon aus finanziellen und praktischen Gründen geboten war, erweist sich hier als Tugend. Leicht hätte man doppelt so viele oder noch mehr Experten auf diesem Gebiet versammeln und weitere Aspekte des weitgespannten Themas behandeln können, aber dann wäre es unmöglich geworden, ein wirkliches Gespräch am runden Tisch zu führen. Einer der Hauptreize des Treffens wäre dahingefallen.

Dass die Tagung in einer so stimmungsvollen und originellen Umgebung stattfinden konnte, verdanken wir der Römerstiftung Dr. Clavel, die uns die Villa Clavel zur Verfügung stellte, direkt neben dem römischen Theater und dem Römermuseum von Augst gelegen. Die so stark römisch geprägte Umgebung vertrug sich mit ägyptischer Weisheit sehr gut, und durch die Führung von Frau

Dr. Teodora Tomasevic-Buck erfüllten sich die Ruinen von Augst und Kaiseraugst mit neuem Leben. Aber es gab auch gleich zu Anfang einen ägyptischen Akzent, als wir in Zürich gemeinsam die Ausstellung schweizerischer Aegyptiaca "Geschenk des Nils" besuchten. Die materielle Grundlage der Tagung legte vor allem ein grosszügiger Beitrag der Max Geldner-Stiftung in Basel, für den wir sehr dankbar sind; zusammen mit mehreren privaten Zuwendungen ergab sich so die Möglichkeit, von Los Angeles bis Jerusalem insgesamt zehn Fachkolleginnen und -kollegen einzuladen. Leicht konnte man auf entspannten Pausenspaziergängen im Park und in der angeregten Diskussion vergessen, wieviel Mühe der Vorbereitung bis in alle Details zum Gelingen notwendig war. Hier konnte man sich immer wieder dankbar auf Elisabeth Staehelin und ihr bewährtes organisatorisches Geschick verlassen. Allen Helfern, nicht zuletzt auch den stets hilfsbereiten Studenten des Seminars, sei herzlich für ihren Einsatz gedankt.

Die Publikation der Beiträge des Symposions in der Reihe Orbis Biblicus et Orientalis eröffnet die Möglichkeit, auch Nachbargelände der Ägyptologie anzusprechen und ihnen mit den hier veröffentlichten Beiträgen einen Ueberblick über neuere Forschungen zur ägyptischen Weisheit, ihren formalen Wesenszügen und ihrem geistigen Hintergrund vorzulegen. Der Sekretärin des Biblischen Instituts der Universität Fribourg, Frau Bernadette Schacher, danken wir für die sorgfältige Erstellung der Offsetvorlagen aufgrund von teilweise recht schwierigen Manuskripten und Herrn Andreas Brodbeck für die Reinschrift der Hieroglyphen.

Erik Hornung und Othmar Keel



WEISHEIT, LOYALISMUS UND FRÖMMIGKEIT

*Jan Assmann, Heidelberg*



Weisheit und Frömmigkeit : diese beiden Begriffe passen in unserem Denken sehr gut zusammen. "Fromm" und "weise" zu sein, kann durchaus als ein vertrautes Ideal christlich-abendländischer Lebensführung gelten. Für das alte Aegypten scheint das nicht viel anders zu sein : charakterisieren doch diese beiden Begriffe genau das Image, das die spätägyptische Kultur in der hellenistischen Welt besass<sup>1</sup>. Der Aegyptologe kann dieses Image nur bestätigen. In der Tat ist das Lebensideal, wie es z.B. die Grabinschriften des Petosiris und die Lehre des Amenope entwerfen, recht gut durch die Begriffe Weisheit und Frömmigkeit gekennzeichnet.

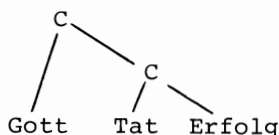
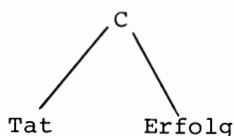
Das gilt in dieser Form jedoch nur für die Spätzeit. Dass die Weisheit so fromm ist, d.h. Frömmigkeit das zentrale Thema weisheitlicher Unterweisung und den Inbegriff der Weisheit darstellt, ist bekanntlich das proprium der Lehre des Amenope, wodurch sie sich von älteren Lehren unterscheidet<sup>2</sup>. In der Aegyptologie hat

- 
- 1 Zur Gottesfürchtigkeit der Ägypter vgl. z.B. Herodot, Historien II, 37; zur Weisheit etwa Diodorus Siculus I, 96 und Ammianus Marcellinus XXII, 16.
  - 2 Die spezifische Frömmigkeit des Amenope ist in der Auslegungsgeschichte dieses Textes eine verhältnismässig junge Erkenntnis. Zunächst war sie den ersten Entdeckern und Bearbeitern wie z.B. Lange, Erman, Gressmann, Wijngaarden, Griffith u.A. (vgl. Gese, Lehre und Wirklichkeit, 27) nur als allgemeine religiöse Grundstimmung aufgefallen, die diese Lehre von allen älteren abzuheben schien. Das beruhte aber, wie de Buck schon 1932 zeigen konnte und sich bald allgemein durchsetzte (vgl. n.5) auf einer Fehleinschätzung der älteren Lebenslehren, die keineswegs einen rein profanen Utilitarismus lehrten, sondern auf dem Prinzip der "Maat" als einem durchaus religiösen Fundament gründeten. Eine Entwicklung der Lehren von "profaner" zu "religiöser" Weisheit hat es in Ägypten, so A. de Buck, nicht gegeben und die Lehre des Amenope unterscheidet sich nicht grundsätzlich von der des Ptahhotep. Dieses allzu homo-

man - und wie ich glaube etwas zu einseitig unter dem Einfluss der alttestamentlichen und orientalistischen Weisheitsdiskussion - diese Entwicklung meist am Paradigma des Tun-Ergehen-Zusammenhangs dargestellt<sup>3</sup>; am klarsten geschieht das vielleicht durch Eberhard Otto<sup>4</sup> :

"In älterer Zeit ist der Erfolg die logische natürliche Folge der guten Tat. Jetzt tritt Gott als der Urheber des Erfolges ein."

Diese Konzeption des Wandels lässt sich in folgendem Schema darstellen :



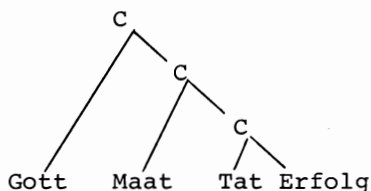
gene Bild der ägyptischen Weisheit wurde dann 1962 von H. Brunner in seinem bahnbrechenden Vortrag über den freien Willen Gottes (vgl. n.6) revidiert, dem sich die Arbeiten von S. Morenz (besonders Die Heraufkunft des Transzendenten Gottes in Aegypten, 1964) und I. Grumach (Untersuchungen, 1972) anschlossen. Seidem ist immer klarer geworden, dass - bei aller Gemeinsamkeit des allgemeinen religiösen Fundaments - die Frömmigkeit, d.h. die Unmittelbarkeit der Gott-Mensch-Beziehung, das, was S. Morenz sehr glücklich die "Gottesunmittelbarkeit" der menschlichen Existenz nannte, ein spätes, die Lehre des Amenope von ihren Vorgängern abhebendes Phänomen ist.

Die alttestamentliche und altorientalistische Weisheits-Diskussion hat sich zwar dem von A. de Buck eingeleiteten "zweiten Stadium" des Verständnisses der ägyptischen Weisheit angeschlossen (s. zunächst Gese, Lehre und Wirklichkeit, dann vor allem Schmid, Wesen und Geschichte, und die darin verarbeitete Literatur sowie ders., Gerechtigkeit als Weltordnung), aber die jüngste Position, soweit ich sehe, noch nicht zur Kenntnis genommen. Diese Position, die das Spätstadium der Weisheit zwar nicht mit dem allgemeinen Begriff einer religiösen Fundierung, aber mit dem spezifischeren Begriff einer individuellen Gottesbezogenheit des Handelns und Ergehens, d.h. der "Persönlichen Frömmigkeit" charakterisiert, soll hier von den ägyptischen Befunden her soweit ausgeführt und historisch begründet werden, dass sie auch für die Diskussion des gemeinorientalistischen Phänomens der Weisheit fruchtbar gemacht werden kann.

3 Vgl. für diese und auch für die ägyptologische Position das Standardwerk von Schmid, Wesen und Geschichte der Weisheit.

4 Otto, Die biographischen Inschriften, 23.

Darin steht "C" für die Idee einer Kausalfunktion, die die unter ihr stehenden Begriffe in eine Ursache - Wirkung - (bzw. Grund - Folge -) Relation bringt : die (gute) Tat ist der Grund des Erfolges, bzw. Gott sorgt (= ist die Ursache) dafür, dass die (gute) Tat den Erfolg zur Folge hat. Gegen diese Sicht der Dinge, die der älteren Konzeption einen rein weltlichen Utilitarismus unterstellt, wurde bald eingewandt, dass sie die religiöse Fundierung auch der älteren Weisheit nicht berücksichtige<sup>5</sup>. Was den Tun-Ergehen-Konnex garantiert, ist weniger eine "logische natürliche Folge", als vielmehr eine Ordnung der Dinge, die vom Schöpfergott eingerichtet und vom Menschen in seinem Tun verwirklicht wird, das Prinzip Maat :



So erhält diese Kausalität ihr religiöses Fundament, aber menschliches Handeln und Ergehen auf der einen Seite und Gottes ordnende Planung auf der anderen Seite werden dadurch doch in eine nur indirekte Beziehung gesetzt, die den Begriff eines Handelns für und vor Gott und damit die wesentlichste Komponente eines Frömmigkeitsbegriffs, wie ihn Amenope entwickelt, ausschliesst. Menschliches Handeln entspricht der Maat, die Erfolg und Bestand verbürgt, nicht unmittelbar Gottes Willen. Dass die Kategorie des freien Willens Gottes in der späteren Weisheit gleichbedeutend ist mit einem Verschwinden der Maat aus ihrer vermittelnden Position hat H. Brunner in seinem Vortrag auf dem Strassburger Kongress 1962 deutlich gemacht<sup>6</sup>. So wird der Weg frei für die Vorstellung von einem Handeln für Gott, im Einklang mit Gottes

5 Zuerst und vor allem von A. de Buck, Het religieus karakter der oudste egyptische Wijsheid, in : NThT 21 (1932) 322ff., vgl. Schmid, Wesen und Geschichte 3 n.11; Grumach, Untersuchungen, 4, n.17-18.

6 Der freie Wille Gottes in der ägyptischen Weisheit, in : SPOA 103-117.

Willen, deren ermöglichende Bedingung die Konzeption eines frei auch über die Maat verfügenden personalen Gottes darstellt. Beides, Gottesbegriff und Frömmigkeitsbegriff, implizieren einander als die beiden Seiten ein und derselben Sache. Wenn Gott als "Herr", "Schöpfer" und "Lenker" - der "Lotse des Herzens"<sup>7</sup> - des Einzelnen aufgefasst wird, dann bedeutet Frömmigkeit nichts anderes als die Anerkenntnis Gottes in diesen Eigenschaften und das sich Einfügen in diese Bezüge in jener Haltung, die Amenope mit dem alten Ausdruck des "Schweigers" bezeichnet<sup>8</sup>. Es liegt auf der Hand und ist von Brunner in dem schon erwähnten Vortrag auch sehr klar ausgesprochen worden, dass Amenope hier im Gefolge jener Tradition steht, die man mit dem Stichwort "Persönliche Frömmigkeit" kennzeichnet und deren Blüte in die 19.-20. Dyn., also die der mutmasslichen Abfassungszeit der Lehre des Amenope unmittelbar vorausgehenden Jahrhunderte fällt<sup>9</sup>.

---

7 Vgl. Grumach, Untersuchungen, 128 und 165.

8 Dies., a.a.O., 3f. und passim cf. Index S. 194 s.v.

9 Seit Poseners Publikation einer Gruppe von Gebetsostraka in RdE 27 (1975) 195-210, wissen wir, dass das literarische Phänomen der "Persönlichen Frömmigkeit" weit vor Amarna, mindestens in die Zeit Amenophis' II. zurückreicht. Die Nachamarnazeit bedeutet demnach keinen Ursprung, aber doch einen Durchbruch, insofern die Quellen von da an nicht nur reichlicher, sondern auch vielfältiger fliessen. Zu den Gebetsostraka (vgl. als bekannteste die von Erman in ZÄS 38 (1900) 19-41 edierten "Gebete eines ungerecht Verfolgten") kommen nun Motivstelen, Skarabäen-Devisen (vgl. die in LÄ II, 783 n.148 gegebenen Hinweise auf die Publikationen von E. Drioton) sowie im engeren Sinne "literarische" Zeugnisse und sogar Königsinschriften (z.B. ÄHG Nr. 196). Auch in den grossen Hymnen nimmt das Thema Gottes als "sozialer Instanz" einen ganz anderen Raum ein (vgl. ÄHG, S. 69f.). Dieselbe Struktur: Aufkommen in der 18., allgemeiner Durchbruch in der 19. Dyn., zeigt das Orakelwesen, das ganz gewiss von der "Persönlichen Frömmigkeit" als einem religionsgeschichtlichen Phänomen nicht getrennt werden darf. Trennen würde ich hiervon allerdings das Zeugnis der Personennamen, das ähnlich wie in Mesopotamien, Israel und Griechenland eine vergleichsweise geschichtslose und ubiquitäre Form individueller Gottesbezogenheit zum Ausdruck bringt, die - wie Rainer Albertz in seiner Heidelberger Habilitationsschrift Persönliche Frömmigkeit und offizielle Religion (1977) sehr überzeugend darlegt - mit der Geburt als einer existenziellen Grundsituation höchster Gottes-Angewiesenheit zusammenhängen wird.

## I

Diesen Hinweis, den Brunner vor 15 Jahren gegeben hat, möchte ich heute in umgekehrter Richtung aufgreifen. Ausgehend von den Texten der "Persönlichen Frömmigkeit" möchte ich zeigen, dass diese ihrerseits zumindest in Einzelpunkten in einer Tradition stehen, die auf die Weisheit zurückführt. Zunächst ist allerdings eine Klärung dessen vordringlich, was hier unter "Persönlicher Frömmigkeit" verstanden werden soll. Dieser Terminus, den wir meist nur mit Unbehagen und in Anführungszeichen verwenden, leidet bekanntlich darunter, dass er sowohl ein schwer abgrenzbares literarisches Phänomen - eine Art Gattung - als auch zugleich eine dahinter stehende geistige Strömung bezeichnet; dass er allzu sehr mit christlichen Vorstellungsinhalten besetzt ist und dass es schliesslich kein ägyptisches Wort dafür, ja nicht einmal ein Wort für "fromm", gibt. Selbst das Koptische behilft sich in den allermeisten Fällen mit εὐσεβής und εὐσεβεία. Nun sind Begriffe nicht an Lexeme gebunden. Was Amenope in seiner Lehre entwickelt, lässt sich durchaus als Explikation eines Frömmigkeitsbegriffs, nicht auf Wort-, sondern auf Textebene, auffassen. Gibt es denn aber in den Texten der "Persönlichen Frömmigkeit", auf die dieser Frömmigkeitsbegriff zurückgehen soll, nichts entsprechendes? Was man sich wünscht, sind zeitgenössische autobiographische Zeugnisse von Trägern dieser Strömung, die ein Bekenntnis ihrer besonderen, persönlichen Beziehung zu Gott ablegen.

So etwas gibt es tatsächlich, und es sind derartige Bekenntnisse, die eine unverkennbare Beziehung zur Weisheit zeigen. Sie können sehr kurz sein, wie im Falle des Ramose, der die Inschrift seiner jetzt in Stockholm aufbewahrten Votivstele mit den Worten schliesst :

"Ramose, gerechtfertigt, ein Diener des Ptah, der seine Lehre kennt"<sup>10</sup>.

---

<sup>10</sup> ÄHG Nr. 163, 30f.

Sie können aber auch länger sein wie die Inschriften des Thothemheb und des Kiki, die einzigen Grabinschriften, die man zur "Persönlichen Frömmigkeit" im engeren Sinne zählen möchte :  
 TT 194 (14)<sup>11</sup>

"Ich bin wahrhaftig ein Diener von dir,  
 ich bin auf dem Wasser deines Gebots.  
 Den Ausspruch deines Mundes verwerfe ich nicht,  
 deine Lehre missachte ich nicht.  
 Ich bin auf dem Weg, den du selbst gegeben hast,  
 auf dem Pfad, den du gebahnt hast."

TT 409<sup>12</sup>

Es war einmal ein Mann usw....  
 den hat nun aber sein Gott unterwiesen  
 und ihn verständig gemacht nach seiner Lehre;  
 er hat ihn auf den Weg des Lebens gesetzt,  
 um seine Glieder zu bewahren;  
 der Gott hat ihn schon als Kind erkannt,  
 Nahrung und Schätze wurden ihm zugewiesen.

"Lehre"<sup>13</sup>, "Weg des Lebens", "unterweisen", "verständlich werden lassen", "wissen" - das sind alles ganz unzweideutige Hinweise darauf, dass die Beziehung zu Gott als eine Art Weisheit und Gott selbst als der Lehrer dieser Weisheit verstanden werden. Frömmigkeit ist nicht Glaube an, sondern Wissen von Gott<sup>14</sup> und zwar ein Wissen, das von Gott selbst ausgeht. Allein diese Stellen genügen zwar, um die Frage nach der Beziehung von Weisheit und Frömmigkeit in ein neues Licht zu stellen; sie bleiben aber auch, wenn man weiter sucht, die einzigen, die das Thema etwas ausführlicher behandeln. In der Voramarnazeit findet sich zweimal in Autob iographien die Aussage "der seinen Gott kennt".

11 ÄHG Nr. 172; Textedition mit Kommentar demnächst in RdE.

12 ÄHG Nr. 173.

13 Vgl. dazu auch den Text einer Statue des Vezirs Paser (Inhaber von TT 106) aus dem Totentempel des Mentuhotep, ed. Kitchen, Ramesseide Inscriptions III, 17-18 :

(...) meine Glieder sind rein;  
 deine Lehre ist in meinem Leib :  
 ich weiss, dass du (sc.Amun-Re) grösser bist als die Götter;  
 ich bin einer, der 'auf deinem Wasser handelt'.

14 Vgl. Morenz, Aegyptische Religion, 129f.

Der seinen Gott kennt und seine Macht (*b3w*)  
respektiert<sup>15</sup>

Ich war ein gerechter Mann auf Erden,  
der seinen Gott kennt und seine Schönheit erhöht (*sC3*)<sup>16</sup>

Zwei andere Inschriften verwenden die Wendung *rdj m jb* "sich  
(Gott) ins Herz setzen", die sich wohl ebenfalls auf ein Wissen  
von Gott bezieht :

Ich gab meinen Gott in mein *jb*-Herz  
und den König in mein *h3tj*-Herz :  
die Furcht (*šfšft*) meines Herrn durchdrang meine Glieder,  
bis ich das Alter erreichte, das sie geben<sup>17</sup>.

(Einer,) der Gott in sein Herz gab  
und kundig war seiner Macht (*b3w*)<sup>18</sup>.

In der Ramessidenzeit sind es vor allem die Hohenpriester des  
Amun, in deren Inschriften sich derartige, nun allerdings sehr  
stark formelhaft erstarrte Wendungen finden. Eine dieser Formel  
lautet :

Der seinen Gott verehrt und dessen *srhw*<sup>19</sup> erhöht,  
der sich verlässt auf alle seine Taten<sup>20</sup>.

15 Urk IV 1182 (Minnacht) : *rh ntr.f trj b3w.f*

16 Urk IV 1799 (Amenhotep) : *jnk zj pw m3C tp t3*  
*rh ntr.f sC3 nfrw.f*

17 Gaballa, in : MDIK 26 (1970) 53 fig.1 :  
*dj.j ntr.j m jb.j*  
*njswt m h3tj.j*  
*šfšft nt nb.j ht cwt.j*  
*r pht.j j3wt nt dd.sn*

Dass mit *ntr.j* "mein Gott" Amun gemeint ist und nicht etwa  
der König, ergibt sich zum einen aus dem sprachlichen (Suf-  
fix 3.Pl. *.sn* "sie"), zum anderen aus dem historischen Kon-  
text : Nefer war III. Amunsprophet.

18 Varille, in : BIFAO 54 (1954) 131f.

19 Zu dem rätselhaften Wort *srhw*, das nur im Zusammenhang dieser  
Formel belegt ist und offenbar nicht als einfache Schreib-  
variante für *shr* "Plan, Ratschluss" zu erklären ist (obwohl  
man doch genau dieses Wort im Zusammenhang erwarten würde),  
siehe Wb IV, 200.1. Lefebvre übersetzt die Wendung mit "ampli-  
fiant ses arrêts" (Histoire des Grands Prêtres, 126, 127, 129,  
132).

20 Bekenchons : Kairo CG 42155 ed. Legrain, Statues de rois et  
de particuliers II, 23; Paser : Kairo CG 42156 ed. Ders.,  
a.a.O., II, 24; Rama-Raii : Lefebvre, Inscriptions concer-

Auch von "Wandeln auf Gottes Wege" ist öfter die Rede :

Der den *srḥ* seines Gottes verehrt und auf dessen Wege wandelt.<sup>21</sup>

Das Thema des Wissens von Gott wird hier im Sinne von Gottesfurcht (*trj*, *šfšft*, *b3w*) verdeutlicht und um die Aspekte des Vertrauens (sich auf Gott verlassen) und Gehorsams (wandeln auf Gottes Weg) ergänzt.

Derartige Aussagen sind aber einstweilen noch viel zu vereinzelt, als dass sie für das gelten dürften, was wir suchen : Selbstaussagen der "Persönlichen Frömmigkeit", die uns diesen leeren und anachronistisch klingenden Begriff mit authentischem Inhalt füllen würden. Wir müssen vielmehr versuchen, das Gesuchte aus der Fülle der die "Persönliche Frömmigkeit" als literarisches Phänomen repräsentierenden Texte selbst in genügender Breite und Dichte herauszupräparieren.

Ich habe darüber eine Untersuchung angestellt, über die ich im Folgenden kurz berichten möchte. Ausgangspunkt war folgende Überlegung : Frömmigkeit lässt sich als eine persönliche Hinwendung des Menschen zu Gott denken, die eine ebenfalls in irgendeinem Sinne persönlich gedachte Hinwendung Gottes zum Menschen voraussetzt<sup>22</sup>. Was nun das Thema der Hinwendung Gottes zum Men-

---

nant les Grands Prêtres, 17 Nr. II b.

Die Wendungen *sc3 srḥ nṯr.f* und *hn sw ḥr zp.f* begegnen auch auf der Münchner Statue des Bekenchons ed. Münster-Plantikow, ZÄS 95 (1969) 117ff.

21 Bekenchons : München, ed. Münster-Plantikow, a.a.O. (n.20).

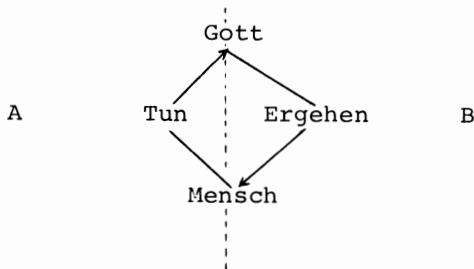
22 H. Brunner spricht in Bezug auf diese Zweiseitigkeit der Gott-Mensch-Beziehung von einem "Liebesverhältnis", dessen Grundlage "beiderseitige freie Wahl" bilde (SPOA, 108) und bezieht sich damit vor allem auf Skarabäen-Devisen wie z.B. "Gott liebt den, der ihn liebt". Vorgebildet ist diese Idee in der ins Mittlere Reich zurückreichenden Konzeption von der gegenseitigen Erwählung zwischen Gott und König (Morenz, in : Festschrift Wedemeyer, 118-137 und Omlin, Amenemhet und Sesostri I, 20 und passim). Vgl. die Neferhotep-Inschrift (ed. Pieper, in : MVAeG 32 (1922) Z. 29) :

*mrj nṯr mrr sw*

"möge Gott den lieben, der ihn liebt".



schen angeht, so erscheint es in den Texten in zwei Formen : einmal kollektiv, wo von den Menschen als "jedermann", "jedes Gesicht", "jedes Auge" usw. die Rede ist, und Gottes Güte und Zuwendung als eine unterschiedslos für alle wirkende Schöpfer- und Schutzkraft gedacht ist<sup>23</sup> - die Lehre für Merikare<sup>24</sup>, der Kairener Amunshymnus<sup>25</sup> und die Amarna-Hymnen<sup>26</sup> können hierfür als loci classici gelten - und zum anderen individuell, wo Gottes schaffende und schützende Zuwendung nicht "jedermann", sondern genau dem gilt, der sich Gott zuwendet. Die Frage nach ägyptischen Ausdrucksformen eines Frömmigkeitsbegriffs lässt sich nun operational eingrenzen auf sprachliche Formulierungen dieser Zweiseitigkeit der Gott-Mensch-Beziehung, wie sie für die Zwecke unserer Untersuchung das folgende Schema abbildet :



In derselben Inschrift bezeichnet der König sich als den, "der bildet (*msj*) den, der ihn geschaffen (*msj*) hat". In den Königsinschriften des NR spielen diese und gleichartige Formulierungen einer umfassenden gegenseitigen Beziehung von Gott und König eine grosse Rolle, auf die wir hier nur am Rande verweisen. Ebenso sind auch die formelhaften "Devisen" der Skarabäen nicht in unsere Belegliste der "Gegenseitigkeitsformel" aufgenommen.

- 23 Vgl. Assmann, Liturgische Lieder, 343f., wo diese Ausdrücke für "jedermann" als Partner der Gottheit allerdings nicht den Ausdrücken für qualifizierende Formen menschlicher Zuwendung gegenübergestellt sind, sondern der in unserem Zusammenhang nicht in Rede stehenden "liturgischen" Konzeption spezifizierter "Gemeinden"; vgl. ähnlich ÄHG, S. 60-63.
- 24 Vgl. ÄHG, S. 43-45.
- 25 Vgl. ÄHG Nr. 87.
- 26 Vgl. ÄHG Nr. 91-95.

Ausgehend von diesem Schema bin ich nun in den Texten, die ich zur Hand hatte, auf zwei mehr oder weniger normierte Formulierungsmuster gestossen :

1. Eine Formel mit der Basisstruktur B - A, die ich als "Gegenseitigkeitsformel" bezeichnen möchte :

"Gott ist/tut B für den, der ihm gegenüber A ist/tut"

z.B.

B		A	
šw	n	šms	sw

Licht für den, der ihm folgt<sup>27</sup>

2. Eine Formel mit der Basisstruktur A - B, die meist (aber nicht notwendigerweise) in der rhetorischen Figur der Seligpreisung (Makarismos) mit begründendem Nachsatz vorkommt :

"Wer (Gott gegenüber) A ist/tut, dem wird (von Gott) B zuteil"  
bzw.

"Wohl dem, der A ist/tut, denn ihm wird B zuteil"

z.B.

A		B
w3d-wj m33 sw		šw.f wbnw

Selig, wer ihn schaut : dessen Sonne ist aufgegangen<sup>28</sup>

Ich habe natürlich nicht sämtliche ägyptische Texte auf diese beiden Formulierungsmuster hin durchforsten können, sondern muss mich auf einen Bestand von gut 90 Belegen der ersten und etwas über 30 Belegen der zweiten Form begnügen, den ich als repräsentativ betrachte und der jedenfalls eine ungleich breitere Basis bietet als die spärlichen Explikationen der A-Seite der Gott-Mensch-Beziehung, wie sie gelegentlich in biographischen Inschriften des NR begegnen.

Die "Gegenseitigkeitsformel" gehört zum Grundbestand hymnischer Redeformen; so überrascht es nicht, dass weitaus die meisten

27 Heidelberger Relief des Amenemone (Beleg A 18).

28 Urk IV 1722 (Beleg B 1).

Belege aus Hymnen stammen und die Gott-Mensch-Beziehung zum Thema haben. Nur die Belege aus den Loyalistischen Lehren des MR und 8 Belege aus dem NR, vornehmlich der Amarnazeit, beziehen sich auf das König-Untertan-Verhältnis. Den Eindruck, dass in Bezug auf zwischenmenschliche Beziehungen derartige Formulierungen nicht vorzukommen scheinen - sich also etwa ein Privatmann als "freundlich gegenüber dem, der ihn respektiert" o.ä. bezeichnen würde - kann ich nur als Frage an berufenere Kenner der autobiographischen Literatur weitergeben; es wäre immerhin interessant, wenn diese Formel, wie es scheint, auf das Gott-Mensch- und König-Untertan-Verhältnis beschränkt wäre.

Auf den Gott bezogene Formeln erscheinen bereits in Hymnen des frühen NR und zwar in zwei Typen. Der eine Typ stellt die erbarrende Güte Gottes der menschlichen Hilfsbedürftigkeit gegenüber :

Der das Flehen dessen hört, der in Bedrängnis ist,  
wohlgeneigten Herzens (*j3m-jb*) gegenüber dem, der zu ihm ruft<sup>29</sup>

Der andere Typ lässt dem der Menschenwelt zugewandten Aspekt Gottes auch eine Form aktiver Zuwendung auf Seiten des Menschen korrespondieren :

Vater und Mutter für den, der ihn sich ins Herz gibt  
aber sich abkehrend von dem, der an seiner Stadt achtlos  
vorübergeht<sup>30</sup>

Der Lebenshauch gibt dem, der ihn verehrt  
und die Lebenszeit trefflich macht dessen, der "auf seinem  
Wasser" handelt<sup>31</sup>

Während der erste Typ mit Begriffen wie "Bedrängnis" und "Anrufung" auf der menschlichen Seite ("A") und "Erhörung" und "Er-

29 ÄHG Nr. 87C, 69-70 (Zeit : vor Dyn.18).

30 ÄHG Nr. 75, 23-24 (Zeit : Thutmosis III). Es ist dies der wohl früheste Beleg für die Prädikation Gottes als "Vater und Mutter" (sonst immer : der Menschheit, nicht des Einzelnen, vgl. für weitere Belege ÄHG, S. 545, z.St.), vgl. auch Assmann, in : H.Tellenbach (Hrsg.), Das Vaterbild in Mythos und Geschichte (Stuttgart 1976), 18, n.25.

31 ÄHG Nr. 83, 7-8 (Zeit : Thutmosis III).

barmen" auf der göttlichen Seite ("B") das Schema mutueeller Zuwendung nur einseitig realisiert, da hier Gottes erbarmende Zuwendung ganz im Vordergrund steht und die menschliche Hilfsbedürftigkeit nicht gut als "Zuwendung" aufgefasst werden kann, ist im zweiten Typ der Gedanke der Gegenseitigkeit in aller wünschenswerten Klarheit ausformuliert, mit Haltungen und Handlungen wie "Beherzigung" (*rdj m jb*), "Verehrung" (*dw3*) und "Gefolgschaft" (*jrj hr mw*) auf der Seite menschlicher Zuwendung und Aspekten wie "Vater und Mutter", "Geber von Atemluft" und "Gewährer erfüllter Lebenszeit" auf der Seite göttlicher Zuwendung.

Die Texte der "Persönlichen Frömmigkeit" finden diese Form also bereits vor und verwenden sie sehr ausgiebig. Mit 37 Belegen - 16 auf Motivstelen, 21 in literarischen Texten und Hymnen - bilden sie einen sehr deutlichen Schwerpunkt. Dabei sind auch die Belege des 1. Typs mit aufgenommen, obwohl Hilfsbedürftigkeit, wie gesagt, nicht als Frömmigkeit im Sinne aktiver Zuwendung gelten kann. H. Brunner hat jedoch in seinem Aufsatz über die religiöse Wertung der Armut darauf aufmerksam gemacht, dass Ausdrücke wie "der Arme", "der Bedrängte" als Selbstbezeichnungen des Beters dienen, der sich Gottes Schutz und Hilfe anvertraut, und dass das ägyptische Wort für "beten", *snmh*, etymologisch geradezu "sich arm machen" heisst<sup>32</sup>. Armut und Hilfsbedürftigkeit erscheinen hier fast als religiöse Qualifikation. Vor allem aber ist von Belang, dass der seit Ptahhotep und Kagemni in der Weisheitsliteratur beheimatete Begriff des "Schweigers"<sup>33</sup> - also ein

---

32 In : *Saeculum* 12 (1961) 332.

33 Der Ausdruck *gr* ist vor allem in der Weisheitsliteratur beheimatet, s. Kagemni Papyrus Prisse I.1; Ptahhotep 115); Merikare 110 (hier Osiris?); Bauer 211; 298; 315/16 (vgl. dazu Vogelsang, Kommentar, 162); Papyrus Chester Beatty IV verso 5,2; Anii 3,11; 4,1; 9,10 (vgl. dazu Volten, Ani-Studien, 56); Amenope (vgl. dazu Grumach, Untersuchungen, passim siehe Index, S. 194 s.v.; Lange, Das Weisheitsbuch des Amenemope, 20f.); Papyrus Insinger, VII.Lehre (*dnf*), Papyrus Carlsberg 2, 1.2 (vgl. dazu Volten, in : *Miscellanea Gregoriana*, 378 vgl. 374). - In ähnlichem Sinne kommt *gr* auch in autobiographischen Texten vor (Janssen, *De traditioneele egyptische autobiografie voor het Nieuwe Rijk* II, 158 Gd; Sethe, *Lesestücke*, 72, 22.23; Edwards

zunächst in sozialem Bezug gemeinter Begriff von Bescheidenheit und Selbstbeherrschung - in genau diesem Zusammenhang demütiger Selbstbezeichnungen auf die Gott-Mensch-Beziehung umgedeutet vorkommt :

Wie schön ist es, zu sitzen in der Hand des Amun,  
des Beschützers des Schweigenden,  
des Retters des Armen  
der Luft gibt jedem, den er lieb hat !<sup>34</sup>

Du bist Amun, der Herr des Schweigenden,  
der kommt auf die Stimme des Armen,  
(...) du gabst Luft dem, der in Bedrängnis war.<sup>35</sup>

---

JEA 51 (1965) Tf.XI S. 25; Berlin 19500 Roeder, Aegyptische Inschriften I, 261; Urk IV 993; 1083; 1532; weitere Stellen bei Lange, Weisheitsbuch, 20).-

In religiösen Texten ist das Wort erst ab Dyn. 19 und nur im Zusammenhang der Persönlichen Frömmigkeit belegt : Papyrus Chester Beatty IV recto 5.8 = ÄHG Nr. 195, 56; Papyrus Leiden J 350, VI.9 (Theben als Domäne des "Schweigenden" oder des "Schweigens"); Papyrus Chester Beatty XI verso 3.3 (Beleg A 46); Papyrus Sallier I.8, 5-6 = ÄHG Nr. 182, 23 (vgl. dazu Caminos, Late-Egyptian Miscellanies, 323; Daumas, in : Magie des extrêmes, Etudes Carmelitaines 1952, 129-131 mit 129 n.2); Černý-Gardiner, Hieratic Ostraca I, 8.3 und 5; Berlin, Stele 20 377 = ÄHG Nr. 148 B 15 (Beleg A 22 /b/); Berlin 6910 = ÄHG Nr. 169, 2 (Beleg A 57); FIFAO 20, II, 119f. (Beleg A 27) vgl. das Graffito IFAO Nr. 1369.4. Der Ausdruck *gr* hat hier offenbar eine etwas andere Bedeutung als im Bereich der Weisheits- und autobiographischen Literatur. Es geht nicht nur um bescheidene Zurückhaltung im zwischenmenschlichen Bereich, sondern vor allem um eine Haltung gegenüber der Gottheit (also eine Realisation der "A-Seite" des Schemas auf Seite 20 ), die unserem Begriff "Demut" nahe kommt. An der Bedeutungsgeschichte von *gr* sehen wir wie in einem Brennpunkt zusammengefasst den Zusammenhang von "Weisheit" und "Frömmigkeit". Die Ausdrucksformen einer neu erfahrenen Gott-Mensch-Beziehung bedienen sich nicht nur, sondern erwachsen vielmehr aus der herkömmlichen Begrifflichkeit sozialen und loyalen Wohlverhaltens, wie sie die Weisheits- und autobiographische Literatur ausgebildet hatte. Wichtig ist nun, dass Amenope sich des Ausdrucks *gr* nicht mehr in seiner ursprünglichen, sondern in seiner neuen, religiösen Bedeutung bedient. Entgegen allem äusseren Anschein steht hinter den vielen Belegen für *gr* (*m3c*) bei Amenope, von denen wohl das 4. Kapitel der wichtigste ist, nicht der altweisheitliche, sondern der neue Begriff der Persönlichen Frömmigkeit als Stille und Demut gegenüber der Gottheit (vgl. Grumach, Untersuchungen, 44-48).

34 Berlin 6910 = ÄHG Nr. 169, 1-3 (Beleg A 57).

35 Berlin 20 377 = ÄHG Nr. 148 B, 15-17 (Beleg A 22).

Ein ähnliches Problem entsteht dort, wo die Seite menschlicher Zuwendung nicht mit Ausdrücken für Verehren und Anbeten, sondern Wendungen besetzt ist, die sich mehr auf den Hilferuf des Bedrängten beziehen :

Der das Gebet erhört dessen, der zu ihm ruft,  
der kommt auf die Stimme dessen, der seinen Namen ausspricht,  
der das Flehen erhört dessen, der ihn in sein Herz gibt<sup>36</sup>

Du bist der Herr dessen, der zu ihm ruft<sup>37</sup>

Der kommt auf die Stimme dessen, der zu ihm ruft  
der sich dem zuwendet, der ihm folgt<sup>38</sup>

Solche Wendungen sind naturgemäss im engeren Bereich der Persönlichen Frömmigkeit (Votivstelen und Gebetsostraka) besonders häufig, da diese Texte ja sich selbst als ein solches "Rufen zu Gott" verstehen. Texte in allgemeinerem Verwendungszusammenhang sagen statt dessen meist "der ihn anbetet" (*dw3w sw*), z.B.

barmherzig (*j3m-jb*) zu dem, der zu ihm fleht (*nhw m<sup>c</sup>.f*)  
der eilends kommt zu dem, der seinen Ka anbetet.<sup>39</sup>

Der sich dem zuwendet, der ihn anbetet<sup>40</sup>

Ich glaube, dass der Aegypter zwischen dem Hilferuf des Bedrängten, wie es etwa das Gebet Ramses'II. im Kadesch-Gedicht darstellt, und der Anbetung des Frommen begrifflich nicht streng unterschieden hat. Die verehrende Hinwendung zu Gott nimmt im Bereich der Votivstelen mehr die Form bittflehenden Hilferufs an, ohne sich darum in ihrem Wesen grundsätzlich zu verändern. Mit etwa 20 % der Belege bildet dieses Thema der Verehrung und Anrufung einen gewissen Schwerpunkt, der jedoch keineswegs dominierend im Vordergrund steht<sup>41</sup>. Hier tritt vielmehr mit einem guten

36 Bruyère, FIFAO 20,II, fig. 159 Tf.X; Stele des Piaai in Turin ed. Tosi-Roccati, Stele, Nr. 50042 (Beleg A 26).

37 Berlin 20 377 = ÄHG Nr. 148 B, 63 (Beleg A 22 [e/]).

38 Gardiner, in : JEA 4 (1917) Tf. 37 (Beleg A 25).

39 Kairo CG 42 229 ed. Legrain; Statues de rois et de particuliers III, No 42229 (Beleg A 64).

40 Pianchi Stele, Urk III 19 (Beleg A 67).

41 Vgl. Beleg A 22 [e/], 25, 26, 36, 49, 50, 60, 62 [d/], 64.

Drittel der Belege ein anderes Thema hervor, das wir in möglichst wörtlicher Umschreibung des ägyptischen Ausdrucks *rdj m jb*

"Gottesbeherzigung" nennen wollen<sup>42</sup>, z.B.

Die ihre Hand reicht dem, den sie lieb hat  
und ihren Schutz gewährt dem, der sie in sein Herz gibt<sup>43</sup>

Sehr viel seltener ist in diesem Zusammenhang der Ausdruck *mḥ jb* belegt<sup>44</sup>, der doch in anderen Zusammenhängen viel geläufiger ist als *rdj m jb* und der meist mit "Vertrauen" übersetzt wird, z.B.

Du bist der Gott dessen, der ihm vertraut,  
der Beschützer dessen, der ihm folgt.<sup>45</sup>

In dem Text des Ostrakons BM 5656<sup>46</sup>, auf das wir noch mehrmals zurückkommen werden, kommen *mḥ jb* und *rdj m jb* nebeneinander in offenbar sehr ähnlichem Sinn vor :

Amun-Re, ich bin auf deinem Kanal,  
ich vertraue auf dich und habe dich in mein Herz gegeben  
ich kenne deinen Na(men...)

Da das Herz nach ägyptischem Verständnis der Sitz des Verstandes ist, haben beide Wendungen (anders als etwa das deutsche "jemanden ins Herz schliessen") etwas mit Wissen und Kenntnis von Gott zu tun. Während aber *mḥ jb* mehr ein vertrauendes Wissen meint - die Kenntnis Gottes als des wahren Helfers und Beschützers - schwingt bei *rdj m jb* mehr die Nuance der Gottesfurcht mit, das Wissen von Gottes weltüberlegener Mächtigkeit (vgl. die oben zitierten Belege aus biographischen Inschriften, wo in diesem Zusammenhang von *šfšft* und *b3w* Gottes die Rede war).

42 Vgl. Belege A 5, 6, 7, 12, 14, 16, 17, 21, 23, 24, 26, 29, 30, 33=34, 50, 51, 58, 59, 62 [a], 69 (21 Belege).

43 Stele Turin 196 ed. Erman, Sitzungsberichte der königlich preussischen Akademie der Wissenschaften 49 (1911) 1107 (Beleg A 24).

44 Ausser dem in n. 45 zit. Beleg vgl. nur noch A 65.

45 Beleg A 20. Die Uebersetzung ist zudem wie bei A 65 unsicher. *mḥ jb* kann auch Infinitiv sein wie z.B. wahrscheinlich in dem Dekret Ramses'III. ed. Kitchen, Ramesside Inscriptions V, 239 :

*ntk nb c3 n mḥ jb jm.f*  
*nḥw n ḥnhn.f*

Du bist ein grosser Herr, auf den man vertrauen kann,  
ein Schützer, dem man sich nähern kann.

Den dritten grossen Komplex neben Verehrung<sup>47</sup> und Beherzigung - wenn wir den Komplex der menschlichen Bedürftigkeit, der ca. 19 Belege ausmacht, beiseite lassen<sup>48</sup> - bilden die Ausdrücke wie *šms*, *jrj hr mw/mr.f* und *šmj hr mtn.f*, die sich unter den Begriffen "Gefolgschaft" und "Gehorsam" zusammenfassen lassen<sup>49</sup>. Auffallend zurück tritt demgegenüber der Aspekt der erwähnenden "Geliebtheit" (*mrj.f* "wen er lieb hat" bzw. "wen er will")<sup>50</sup> und "Gelobtheit" von Gott (*ntj m hzwt.f* "wer in seiner Gunst steht")<sup>51</sup>, die ja auch am wenigsten einen Akt menschlicher Zuwendung zum Ausdruck bringen, auch wenn sie ihn, wie wir noch sehen werden, voraussetzen. Statt einzelner Beispiele möchte ich diesen Ueberblick mit einem Textstück beschliessen, das alle genannten Komponenten des Frömmigkeitsbegriffes umfasst :

Eine Mauer von Erz für den, der auf seinem Wasser ist,  
kein Uebel trifft den, der auf seinem Wege wandelt.  
Der kommt zu dem, der ihn ruft,  
gnädig dem, der ihn anbetet;  
der (die Hand) ausstreckt dem, der seinen Namen anruft,  
der Lebenszeit gibt und die Jahre verdoppelt dem, der in sei-  
ner Gunst steht  
ein guter Beschützer für den, der ihn in sein Herz gibt.<sup>52</sup>

---

Hier im Sinne der Gegenseitigkeitsformel zu übersetzen "für den, der ihm vertraut" ist allerdings im Hinblick auf den in der Ramessidenzeit nicht ganz seltenen Gebrauch von Suffixpronomina als Objektausdruck nach Partizipien (Erman, Neu-ägyptische Grammatik, Paragraph 88) durchaus möglich.

- 46 Černý-Gardiner, Hieratic Ostraca 89 = ÄHG Nr.190.
- 47 Belege A 2, 3, 4, 50, 55, 64, 67, (7 Belege); dazu vielleicht A 26, 36, 40, 45 wo *dm rn*, und A 68, wo *rḥ rn* verwendet wird.
- 48 Belege A 9, 22, 27, 31, 35, 37, 38, 41, 43, 53, 54, 56, 57, 6P. 62 [b], [c], 65, 90, 91, (19 Belege).
- 49 Belege A 1, 4, 10, 18, 19, 20, 23, 25, 28, 31, 32, 33, 34, 44, 46, 48, 50, 58, 62 [a], 66, 68, 69, 70, 71, 73-76, 81-89, 92-94 (39 Belege).
- 50 Belege A 6, 11, 12, 24 (?), 57, 61, 63, 68, 72, 77, 78-80; vgl. Assmann, Zeit und Ewigkeit im alten Aegypten, 64 n.77.
- 51 Belege A 6, 39, 47, 50. Zum Begriff der "Gunst" s.u., n. 76.
- 52 Vgl. ÄHG Nr. 131, S. 312, Z. 92a-96a.



Was ergibt sich nun aus diesen Formeln für unsere Frage nach der begrifflichen Auffüllung der Gott-Mensch-Beziehung ? Auf der Seite der menschlichen Zuwendung sehe ich das wichtigste Ergebnis in der Dominanz der Aktivität gegenüber den mehr passiven Aspekten der Bedürftigkeit und Erwähltheit. Dieser aktive Einsatz des Menschen gliedert sich ziemlich gleichmässig auf in die drei Komponenten Wissen, Handeln (Gefolgschaft/Gehorsam) und Verehren. Auf der Seite der göttlichen Zuwendung ist der Befund entsprechend. Natürlich spielt der der menschlichen Hilfsbedürftigkeit korrespondierende Aspekt Gottes als "Hörender"<sup>53</sup>, "Kommander"<sup>54</sup>, "Rettender"<sup>55</sup>, "Antwortender"<sup>56</sup>, "Helfender"<sup>57</sup> - insgesamt 32 Belege - eine wichtige Rolle<sup>58</sup>. Aber auch hier konzentrieren sich diese auf den aktuellen Einzelfall bezogenen Formen göttlicher Einwirkung mehr auf die Votivstelen, während aufs ganze gesehen andere Aspekte im Vordergrund stehen : vor allem Gott als Herr und Beschützer<sup>59</sup> und als Geber von "Luft"<sup>60</sup>, "Lebenszeit"<sup>61</sup>, "Alter"<sup>62</sup> und "Begräbnis"<sup>63</sup>, also, auf zwei Worte gebracht : Schutz und Schicksal. Diese Aspekte beziehen sich nicht auf den Einzelfall einer Notlage, sondern auf die menschliche Existenz insgesamt, auf die "Existenzialien" der Unversehrtheit und der glücklichen Erfüllung.

---

53 Belege A 9, 26, 28, 31, 36, 42, 62 [d].

54 Belege A 22 [a], [b], 25, 26, 50, 64.

55 Belege A 22 [d], 31, 57, 62 [c].

56 Belege A 27, 46, 54, 65.

57 Belege A 24, 31, 47, 48, 50, 51, 56, 60, 62 [b], 63.

58 Vgl. zu Gott als Retter auch Otto, in : Festschrift K.G.Kuhn, 9-22.

59 Belege A 19-21, 22 [b], [e], 23, 24, 29, 30, 37 (Hirte), 38 (Hirte), 44, 50, 57, 62 [a], 65, 68; vgl. zu Gott als Hirte allgemein Müller, in : ZÄS 86 (1961), 126ff.

60 Belege A 4, 6, 10, 13 (König), 22 [a], [c], 35, 43, 90, 94-95 (srq htjt). Zur Assoziation der Luft mit "Zeit" und "Schicksal" siehe Assmann, Zeit und Ewigkeit im alten Aegypten, 40 n.137; 56f.; 63f. n.74.

61 Belege A 3, 4, 6 (c<sub>nh</sub>), 12 (König), 31, 32, 33, 34, 50, 58 (c<sub>nh</sub>), 61, 71-89 (c<sub>nh</sub>), 91-93 (s<sup>c</sup><sub>nh</sub>).

Die zweite Form, von der man sich Aufschlüsse über die ägyptische Begrifflichkeit der Gott-Mensch-Beziehung erwarten könnte, ist die zweigliedrige, d.h. begründete Seligpreisung. Die A-Seite des Gegenseitigkeitsschemas, der Aspekt des menschlichen Einsatzes, kommt in der eigentlichen Seligpreisung zum Ausdruck, die B-Seite, die göttliche Zuwendung bzw. deren Wirkungen, im begründenden Nachsatz. Unsere Belegsammlung kann hier auf der ausgezeichnet dokumentierten Arbeit über die ägyptischen Makarismen von Dupont aufbauen, der aber, gerade aufgrund seiner alles einbeziehenden Gründlichkeit, den besonderen Charakter und die Bedeutung dieser Form nicht erkannt hat<sup>64</sup>. Sie ist, wie es scheint, eine Schöpfung der Amarnazeit und kommt so gut wie ausschliesslich in diesen und in Texten der Persönlichen Frömmigkeit vor. In Amarna, wo die Form gut ein dutzendmal begegnet, geht es immer um die Beziehung von König und Untertan. Auf der A-Seite des menschlichen Einsatzes steht das Hören der königlichen Lehre im Vordergrund<sup>65</sup>:

Selig, wer deine Lehre des Lebens hört !  
Denn er wird sich an deinem Anblick sättigen bis er das  
Alter erreicht<sup>66</sup>

Selig, wer seine Lehre tut !  
Denn er wird den Gau der Gelobten erreichen.<sup>67</sup>

Daneben aber stehen die uns bereits bekannten Aspekte der Gefolgschaft "selig, wer dir folgt : denn ihn wird sein Herr begraben"<sup>67a</sup>, Beherzigung - "selig, wer dich in sein Herz gibt : denn er wird ein Alter in Vollkommenheit verbringen"<sup>68</sup> und Gunst - "selig, wen

62 Belege A 5, 6, 8, 27, 58, 61. Allgemein zur göttlichen und königlichen Verfügung über Lebenszeit und Schicksal des Einzelnen siehe Assmann, Zeit und Ewigkeit, 54-67.

63 Belege A 5, 12 (König), 28.

64 Dupont, in : Biblica 47 (1966) 185-222.

65 Belege B 2, 7-9.

66 Sandman, Texts, 60 = B 2.

67 Sandman, Texts, 100 = B 7.

67a Beleg B 4 (gekürzt), vgl. B. 5.

68 Beleg B 3 = Sandman, Texts, 97.11-12.

du lobst, denn alles was er tut wird Bestand haben"<sup>69</sup>. In den Nachsätzen, deren begründender Charakter regelmässig durch die Partikeln *k3* oder *hr* zum Ausdruck gebracht ist, geht es um ein langes und erfülltes Leben im Anblick des Königs, Alter und Begräbnis (also das, was wir oben in Bezug auf die Gegenseitigkeitsformeln unter dem Begriff "Schicksal" zusammengefasst haben)<sup>70</sup>.

In den Texten der Persönlichen Frömmigkeit kommt die Form 15mal vor, hier natürlich auf die Gott-Mensch-Beziehung gewendet. Der begründende Nachsatz fehlt fast nie, ist aber hier regelmässig parataktisch, ohne explizierende Partikel, angeschlossen.

Auch inhaltlich bestehen gewisse Unterschiede zu den Amarna-Makarismen. Das Thema des Hörens der Lehre fehlt; statt dessen finden sich im A-Teil zwar die vertrauten Themen der

Beherrschung : "Selig, wer dich in sein Herz gibt ;  
du bist besser als 1000 Beschützer"<sup>71</sup>

Vertrauen : "Wie freut sich, wer sich auf sie verlässt :  
den trifft kein Unheil"<sup>72</sup>

und

Gefolgschaft: "Selig, wer auf seinem Kanal ist"<sup>73</sup>

aber in anderer Gewichtung : deutlich dominiert hier mit 6 Belegen das Thema der Gunst :

"Selig, wer in seiner Gunst steht :  
den trifft kein Uebel"<sup>74</sup>

Der Nachsatz kommt 9 oder 10 mal vor, er kann als eine feststehende Formel für sich gelten<sup>75</sup>.

---

69 Beleg B 25.

70 Zum König als Schicksalsgott des Einzelnen in Amarna siehe Assmann, Zeit und Ewigkeit, 54-61.

71 Beleg B 25.

72 Černý-Gardiner, Hieratic Ostraca 37 verso = Beleg B 22 vgl. B 16, 28, 29, 30.

73 Beleg B 14.

74 B 17-20 vgl. 21, 23; TT 49 (Davies, The Tomb of Nefer-hotep I, Tf. 34) = ÄHG, S. 58 n. 46.

75 Vgl. zu den in n. 74 genannten Belegen noch B 22; Der el Medine Nr. 207 ed. Bruyère, FIFAO 20, II, 99.

Man wäre aber wohl auf falscher Fährte, wenn man in diesem Hervortreten der "Gunst" einen Hinweis auf so etwas wie die Vorstellung von einer Gnadenwahl des freien göttlichen Willens erkennen wollte. Die Uebersetzung "Gunst" für *ḥzwt* ist irreführend. *ḥzwt* ist eine Antwort auf vorhergehende Bewährung des Anderen im Sinne von Anerkennung, Lob und Segen<sup>76</sup>. Ueberall wo von *ḥzwt* die Rede ist, ist die vorgängige Bewährung eines Menschen vorausgesetzt, der "getan hat, was gelobt wird". *ḥzwt* ist ein Zentralbegriff der Autobiographie seit dem AR. Hier sind es zunächst und gewöhnlich Vater, Mutter und Geschwister, Mitbürger in Stadt, Gau und Land und vor allem der König als Spitze und Inbegriff dieser Gemeinschaft, von der die *ḥzwt* ausgeht : als Anerkenntnis eines Lebens im Einklang mit der Gesellschaft. So möchte ich auch hier den Begriff *ḥzwt* verstehen : im Sinne des Segens, der auf einem Leben im Einklang mit Gott ruht. Die Seligpreisung des *ḥzjj* bedeutet im Grunde : "Selig, wer sich vor dir bewährt hat"; denn hier gilt Gott als die höchste und eigentliche Instanz der *ḥzwt*, vor der es sich zu bewähren gilt. Wie eng wir uns hier bereits in Kategorien weisheitlichen Denkens bewegen, wird, wie ich hoffe, im zweiten Teil dieser Studie noch deutlicher werden.

Wenn man von einem vereinzelt Beleg im Grab des Petosiris absieht<sup>77</sup> (das im übrigen reich ist an eingliedrigen Makarismen<sup>78</sup>), kommen Beispiele unserer Form erst wieder in zwei Inschriften aus Edfu vor, die nun allerdings in toto nach dem Muster des zweigliedrigen Makarismos aufgebaut sind : sie beginnen mit einer Seligpreisung des Frommen, welchen Begriff sie in einer langen Reihe appositionell verbundener Partizipien entfalten :

---

76 Zum Begriff *ḥzwt* vgl. Assmann, in : H. Tellenbach (Hrsg.), Das Vaterbild, 26-28; Ders., Zeit und Ewigkeit, 60-64.

77 Beleg B 32 (Petosiris 116.6).

78 62.2 = 116.4; Budge, Lady Meux Collection, Nr. 52; 61 c 28; 81.16; 115.2-4; 127.3 (sämtliche Stellen auch bei Dupont, a.a.O.).

"selig, wer deine Majestät verehrt, du grosser Gott,  
 wer nicht ablässt, deinem Hause zu folgen,  
 wer deine Macht erhöht und die Ehrfurcht vor dir vermehrt  
 wer auf dich vertraut, o Herr !  
 Wer auf deinem Wege auszieht und auf deinem Wasser heimkehrt,  
 wer sich erfüllt mit den Ratschlüssen deiner Majestät."  
 (usw..., es folgen speziellere priesterliche Aufgaben)

und enden mit einer Begründung, die negativ formuliert ist :

"den befällt kein Missgeschick noch Uebel, der von seinen  
 (Gottes) Sachen lebt,  
 der geht nicht zugrunde, der ihm folgt :  
 sein Schutz reicht zum Himmel, seine Bewahrtheit zur Erde,  
 seine Sicherheit ist gross gegen alle Götter."<sup>79</sup>

und :

"Nicht sorgt sich, wer auf deinem Wasser handelt,  
 nicht vergeht, wer deinen Ka anbetet."<sup>80</sup>

Diese Texte gehören zu jener Gruppe von Türwandungsinschriften,  
 die R. Grieshammer als Tempeleinlassliturgien gedeutet hat<sup>81</sup>.  
 Ihre für Seligpreisungen ungewöhnliche Ausführlichkeit erklärt  
 sich aus ihrer didaktischen Funktion : es sind Stücke lehrhafter  
 Unterweisung im Priesterdienst. Andere Texte dieser Aufzeichnungs-  
 form bestehen geradezu aus Geboten und Verboten<sup>82</sup>. Es spricht  
 vieles dafür, dass diesen Inschriften Priesterlehren zugrunde  
 liegen und dass diese Lehren eine lange, ins NR zurückreichende  
 Tradition besitzen. Bekenchons spricht auf seiner Kairener Statue  
 ausdrücklich von seiner "Unterweisung" zum Priester durch seinen  
 Vater<sup>83</sup>. Eine Tempellehre des NR vermutet I. Shirun-Grumach in  
 der von ihr als "Alte Quelle" bezeichneten Vorlage des Ameno-

79 Chassinat, Edfou V, 343-344.

80 Chassinat, Edfou V, 344.

81 In : ZDMG Supplement-Band II (1974) 19-25; Merkelbach, in :  
 Religions en Egypte hellénistique et romaine, 69-73; vgl.  
 auch Koch, in : Festschrift von Rad, 45-60

82 Vgl. z.B. Chassinat, Edfou V, 392, welcher Text mit der Auf-  
 forderung schliesst :

*jm snḏ.f m ḥt.tn*

*šfjt.f m jb.tn*

gebt die Furcht vor ihm in euren Leib  
 und den Respekt vor ihm in euer Herz.

83 CG 42 155 vgl. Lefebvre, Histoire des grands prêtres, 131.

pe<sup>84</sup>. Man wird damit rechnen müssen, dass hier eine Tradition bestand, von der immer wieder Ausstrahlungen ausgegangen sind in die Texte der Persönlichen Frömmigkeit, die biographischen Inschriften von Priestern und die Lebenslehren.

Was nun die negative Formulierung der Begründung angeht, so haben das diese späten Tempelinschriften mit den ramessidischen Makarismen der Persönlichen Frömmigkeit gemeinsam, deren Nachsatz überwiegend in die stereotype Form gebracht ist

nn h3j sw qw nb  
den trifft kein Uebel.<sup>85</sup>

Was man sich von Gott als summum bonum erhofft, ist ein Ideal der Wohlbewahrtheit und "Schadensfreiheit", das sich vor allem negativ artikuliert. Gott steht hier vor allem als Schutz im Blick. Anders die Makarismen der Amarnatexte : dort geht es um langes Leben (die schöne Wendung der "Sättigung am Leben"<sup>86</sup> taucht hier zum ersten Mal auf) im Anblick des Königs, hohes Alter, gutes Begräbnis und ewiger Bestand der Taten. Der König garantiert nicht negativ die Unversehrtheit von allem Uebel, sondern positiv das Erreichen des Lebensziels, Glück und Bestand, also das, was wir oben unter dem Begriff des Schicksals zusammengefasst haben. Man muss diesen positiven Begriff eines summum bonum im Zusammenhang mit dem Begriff vom "Weg des Lebens"<sup>87</sup> verstehen, der so oft im Kontext dieser Amarna-Makarismen vorkommt : denn damit ist das Prinzip des rechten Lebens gemeint, das nicht nur im Diesseits die Fülle der Jahre und ein glückliches Alter verbürgt, sondern vor allem das "Erreichen des Westens" und dadurch Bestand und Dauer für immer :

---

84 Grumach, Untersuchungen, 51f.

85 Vgl. n.74-75 und Belege A 16-17.

86 Wb IV, 15.12.

87 Couroyer, in : RB 56 (1949) 412-432; Grumach, Untersuchungen, 10 und 14.

"Selig wer den Westen erreicht, indem er heil ist in der Hand Gottes"<sup>88</sup>

Es gibt eine ganze Reihe eingliedriger Makarismen, die dieses *summum bonum* zum Thema haben und daher auf jede weitere Begründung verzichten können<sup>89</sup>.

Wenn nun dieser Amarna-, und man darf wohl sagen : dieser spezifisch weisheitliche Begriff eines *summum bonum* ("Schicksal") im Kontext der Persönlichen Frömmigkeit die negativen Züge der Unversehrtheit ("Schutz") annimmt, wird man das im Zusammenhang jenes ramessidischen Lebensgefühls zu sehen haben, das von Lebensangst, Gefährdungsbewusstsein und Schutzbedürftigkeit bestimmt ist. Ich brauche in diesem Zusammenhang nur an die "amuletic decrees" zu erinnern, die ihren Träger vor allen möglichen, auf die Einwirkung erzürnter Gottheiten zurückgeführten Gefahren schützen sollen<sup>90</sup>. Deshalb heisst es im Schlussgesang

88 Amenope 24, 19-20.

89 Vgl. z.B. Papyrus Leiden J 350 VI 9-10 (Zandee, OMRO 28, 1947, 108ff.) :

"Wohl dem, der in ihr (der thebanischen Nekropole) landet !" det !"

Theben, Grab 194 (14), demnächst in RdE :

"Wohl dem, der bei dir zur Ruhe geht,  
der eintritt in deinen Schatten" (an Hathor als  
Gottheit der Nekropole)

Theben, Grab 49 (Davies, The Tomb of Nefer-hotep, Tf. 58f.,o):

"Dann werden meine Mutter und mein Vater zu mir sagen :  
'wie wohl ist dir geschehen -  
du hast vertraut auf den Herrn der Götter und hast den  
Westen erreicht !'"

Theben, Grab 23 (39) :

"Wohl dem, der eintritt zu dir, der in dir zur Ruhe  
geht !  
Dessen Grab bleibt in Ewigkeit in unvergänglichem An-  
gedenken."

Theben, Grab 216 ed. Bruyère, Rapport 1923-24, 43 :

"Wohl dem, der in Theben ist,  
der ruht am heiligen Ort..." (usw., die Fortsetzung  
behandelt dasselbe Thema)

90 I.E.S. Edwards, Hieratic Papyri in the British Museum, 4th series, Oracular Amuletic Decrees of the Late New Kingdom, 2 Bde, London 1960.

des bereits erwähnten Textes im Grabe des Kiki geradezu :

"Wer sich Mut zum Schützer macht,  
den kann kein Gott angreifen"<sup>91</sup>

Dieser Schlussgesang von 6 Strophen, die alle mit den Worten "Wer sich Mut zum Schützer macht..." anfangen, ist für unsere Fragestellung sowohl in inhaltlicher, als auch in formaler Hinsicht einschlägig. Um das Inhaltliche vorwegzunehmen, so ergibt sich aus diesen Strophen der unauflösbare Zusammenhang der negativen und positiven Aspekte des von Gott ausgehenden Segens :

- den kann kein Gott angreifen,  
der genießt die Gunst seines Königs  
bis er die Ehrwürdigkeit erlangt
- den befällt kein Uebel  
der ist alle Tage wohlbehütet  
bis er sich der Totenstadt vereint
- dessen Lebenszeit ist vollkommen  
die Gunst des Königs durchdringt seine Glieder  
sobald er sie (Mut) in sein Herz gegeben hat
- der kommt schon als Gelobter aus dem Mutterleib  
dem ist Gutes bestimmt auf dem Geburtsziegel  
der wird ein Ehrwürdiger sein
- Wohl dem, der sich nach ihr sehnt !  
Kein Gott wird ihn niederwerfen  
als einen, der den Tod nicht kennt.

Was das Formale angeht, so ist evident, dass hier dieselbe A-B-Struktur vorliegt wie beim zweigliedrigen Makarismos und nur der einleitende, von uns mit "selig..." wiedergegebene Ausruf *w3ḏ-wj (rš-wj)* fehlt. Er kann auch sonst fehlen : statt

selig, wer dich in sein Herz gibt :  
den trifft kein Uebel

kommt auch vor

Wer dich in sein Herz gibt  
den trifft kein Uebel.<sup>92</sup>

Auf den grossen Hymnus Ramses' III. an Amun, der die Gott-Mensch- und speziell die Gott-König-Beziehung über fast 40 Verse in ebendieser Form thematisiert<sup>93</sup>, kann ich nur am Rande verweisen.

91 ÄHG Nr. 173, 103f.

92 Z.B. Chester Beatty XI verso 2.6; Stele Der el Medine Nr. 207 ed. Bruyère, FIFAO 20 II, 99.

93 ÄHG Nr. 196, 44-70.



Auch hier verbietet sich wie bei Kiki die zum Makarismos erweiterte Form aufgrund der Länge des Textes : Im Gegensatz zur Bergpredigt scheint es Reihen von Makarismen in Aegypten nicht zu geben. So greift man bei ausgedehnteren Entfaltungen des Themas auf die einfachere und, wie noch gezeigt werden soll, ursprüngliche Form zurück. Sonst ist diese Form seltener und kommt, wie es scheint, in Amarna überhaupt nicht vor. Hier ist sie durchweg durch die erweiterte Form des Makarismos ersetzt worden.

## II.

Die Frage nach dem Ursprung der beiden Formen, der Gegenseitigkeitsformel und des zweigliedrigen Makarismos, deren Gemeinsamkeit in der zugrundeliegenden Struktur einer mutuellen Beziehung liegt, führt aus dem Bereich der Frömmigkeit in den der Weisheit hinüber, genauer gesagt zurück zu den Loyalistischen Lehren des Mittleren Reiches (Enseignement Loyaliste = EL<sup>94</sup>, Lehre eines Mannes für seinen Sohn LM<sup>95</sup>). Beide Formen, der Makarismos allerdings in seiner einfachsten und ursprünglichsten Form *jw A r B* (Wer sich - dem König gegenüber - in der Weise A verhält, wird ein in der Weise B Begünstigter sein) treten hier in solcher Dichte auf, dass an ihrer eigentlichen Beheimatung im Bereich des Loyalismus kaum ein Zweifel bestehen kann.

A	B
Stele des Hor <sup>95a</sup>	<i>wr bnrjt n</i>
<i>šmsw sw</i> den, der ihm folgt	Von grosser Liebenswürdigkeit für
<i>dw3w sw</i> der ihn anbetet.	<i>dd t3w n</i> Der Luft gibt dem,

94 Posener, L'Enseignement loyaliste.

95 Letzte Bearbeitung von Fecht, in : ZÄS 105 (1978) 14.42, mit Verweisen auf ältere Lit. Vgl. Poseners Beitrag in diesem Band.

95a Ed.A.Rowe, ASAE 39 (1939) 189 (Zeit: Sesostri I).

EL 3.7-8 <sup>96</sup> St	A  <i>ntjw m šms.f</i> denen, die ihm folgen,  <i>mḡdw mṯn.f</i> den der seinem Wege anhängt.	B  <i>dd.f k3w n</i> dass er Nahrung gibt, ist  <i>sḏf3.f</i> er speist
EL 3.9-12 P	<i>jw ḥzjj.f r</i> wer in seiner Gunst steht,  <i>jw rqjj.f r</i> wer sich ihm widersetzt,  <i>jw mr n njswt r</i> wer dem König treu ist,  <i>šntjw.f</i> seine Feinde.	<i>nb c3bt</i> wird ein Besitzer von Lebens- mitteln sein  <i>jwtj.fj</i> wird ein Habenichtes sein  <i>jṃ3ḥjj</i> wird ein Grabherr sein <i>[n jz n]</i> <i>[aber kein Grab gibt es für]</i>
EL 4.7-8 P	<i>ddw n.f dw3w</i> den, der ihm Loblieder spendet,  <i>jw šntjw jr.f r</i> aber seine Feinde werden	<i>cṇḥ pw n</i> Leben ist er für  (...) (...) sein
EL 5.11-14 St	<i>jw dw3w sw r</i> wer ihn anbetet, wird einer sein, den sein Arm beschirmt  <i>thw ḏrt.f</i> der seine Weisung übertritt  <i>jw sf3.f r</i> wer bei ihm in Ungnade fällt,	<i>B3stt pw ḥwjt t3wj</i> Bastet ist er, die die beiden Länder schützt  <i>nḥw c.f</i> wird zum Nomaden werden.
EL 6.3-4 St	<i>jw mr n njswt r</i> wer dem König treu ist,	<i>šḥmt pw r</i> Sachmet ist er gegen den,  <i>jṃ3ḥjj</i> wird ein Grabherr sein,  <i>n jz n</i> aber kein Grab gibt es für

A

*sbj hr hm.f*  
den, der sich gegen Seine  
Majestät empört.

B

LM 3.3<sup>97</sup>

*m dd b3w.f*  
ist der, welcher seine Macht  
verkündet

*sb3qw.f*  
den er glücklich macht,

4 *mhj hr.f*  
der aber seiner vergisst,

*m šw m mjinj*  
der entbehrt des Anlandens.

5 *n hzj.n.f*  
für den, den er schätzt

*wr sw r hhw- zjw*  
Gewaltiger ist er als Millionen  
Mann

6 *n štp sw*  
für den, der ihn zufriedenstellt

*dnjt pw*  
Er ist ein Damm

7 *jw phr n.f*  
der ihm dient,

*wr hrt.f*  
dessen Besitz wird gewaltig sein

8 *dd jb.f n*  
dass er sein Herz gibt, ist

*mrj(ww?).f*  
denen, die ihn lieben.

*dd jb.f n*  
dass er sein Herz gibt, ist

LM Teil II<sup>98</sup>

celui qui évite son nom,  
  
qui prononce son nom,

c'est un homme prospère

point de tombeau (pour...)

qui l'insulte :  
celui qui ne lui fait pas tort  
celui qui ne l'insulte pas

point de libation pour

réussit dans l'existence,  
repose dans une pyramide

Der Rifeh<sup>99</sup>

*jw hzjj.f r*  
wer in seiner Gunst steht,

*nb špss w3h rnpwt jm3h*  
wird Reichtümer besitzen  
an Jahren dauern (= lange leben)  
und ein Grabherr sein.

*ntj m mr.f*  
Wer ihm treu ist,

*r nb ntt*  
wird ein Reicher sein.

Neben den formalen Entsprechungen sei hier nur kurz auf die inhaltlichen Entsprechungen zu den Amarna- und ramessidischen Texten aufmerksam gemacht. Auf der A-Seite finden wir vor allem Gefolgschaft, Verehrung und "Gunst", auf der B-Seite Besitz, Schutz und vor allem der ersehnte Status des *jm3hjj*, des "Grabherrn"<sup>100</sup>, wie er wörtlich auch in der Kiki-Inschrift zum Ausdruck kommt :

Wer sich Mut zum Schützer macht : *jw.f r jm3hjj*  
(der wird ein Grabherr sein)

Was nun an dieser vermutlich ursprünglichen und eigentlichen Verwendung der beiden Formen als das Besondere in die Augen springt, ist die Antithetik im Inhaltlichen. Dem glücklichen Los des Gefolgsmannes, Verehrers und Günstlings wird das unglückliche Los des Aufsässigen, Abtrünnigen und in Ungnade gefallenem gegenübergestellt. Was sich sprachlich als Antithese ausdrückt, hat seine sachliche Entsprechung in der alternativen Struktur der geschichtlichen Situation, in der diese Texte entstanden sind und auf die sie sich beziehen. Posener hat in *Littérature et politique* diese Zusammenhänge klar gemacht<sup>101</sup>. Zu Anfang der 12. Dynastie ist Loyalität nichts unreflektiert Gegebenes, Selbstverständliches mehr. Die 1. Zwischenzeit hat alternative Möglichkeiten in den Horizont des Denkbaren gerückt und einen binären Handlungsraum eröffnet. In dieser Scheideweg-Situation werben die Loyalistischen Lehren für die Partei des Königtums als den Weg des Lebens. Die Gegenseitigkeitsformel und die Urform des Makarismos sind Aufrufe zur Entscheidung; zur Entscheidung für die-

96 Die Paragraphen-Zählung nach Posener.

97 Umschrift, Uebersetzung und Paragraphen-Zählung nach Fecht, a.a.O. (n.95), 17. Beachte, dass in dieser Strophe der König "Gott" genannt wird.

98 Nach Posener, in : *Annuaire du Collège de France* 69 (1969-70) 381; vgl. Poseners Beitrag in diesem Band.

99 Montet, in : *Kēmi* 6 (1936) 151; vgl. EL 3.9-11.

100 Vgl. Posener, a.a.O. (n.98), 380-81; Assmann, in : *LÄ I*, 1085f.; Ders., *Zeit und Ewigkeit*, 59 n.53; Amenope 11.4.

101 Speziell zu den beiden loyalistischen Lehren : 117-127.

jenige Haltung und Handlungsweise, die allein Erfolg und Wohlergehen verbürgt.

Diese Funktion ihres Ursprungs bestimmt nun die semantische Struktur der beiden Formen auch weiterhin in den ganz anderen Zusammenhängen der Amarna-Religion und der Persönlichen Frömmigkeit. Mit Ausnahme jener Aussagen, denen es um menschliche Hilfsbedürftigkeit und nicht Formen aktiven Einsatzes geht, ist überall, wo Gegenseitigkeitsformeln und Makarismen verwendet werden, die Antithese eines alternativen Tuns und Ergehens impliziert. Die Antithese wird gelegentlich auch explizit ausgedrückt :

B	A
Sie (Sachmet) erweist ihre Macht aber dein Gesicht ist gnädig	gegen die Unwissenden denen, die deine Schönheit anbeten. <sup>102</sup>
Vater und Mutter für den aber sich abkehrend von dem	der ihn in sein Herz gibt der an seiner Stadt achtlos vorübergeht. <sup>103</sup>
Er erweist seine Macht  aber seine Gunst Der dauern lässt den	gegen den, der seine Lehre nicht kennt  dem, der ihn kennt. <sup>104</sup> der seinen Ka anbetet und seine beiden Sonnenscheiben (Sonne und Mond) erhöht
der vernichtet den	der an ihm vorbeigeht und seine Macht verkennt. <sup>105</sup>

In der Form eines eingliedrigen, aber antithetischen Makarismos kommt eine derartige Aussage auf einer Stele der Persönlichen Frömmigkeit vor :

---

102 Urk IV, 480.

103 Stele des Antef, ÄHG Nr. 75, 23-24 (Beleg A 7).

104 Sandman, Texts, 86.15-16 (Beleg A 15).

105 Papyrus Berlin 3049 = ÄHG Nr. 127B, 49-50 (Beleg A 55).

Selig (rš-wj), wer auf dich vertraut !  
 Wehe dem, der dich angreift !<sup>106</sup>

Ich möchte so weit gehen zu sagen, dass jede Seligpreisung einen derartigen Weheruf impliziert, wenn sie in ihrer vollen Bedeutung als Aufruf zur Entscheidung verstanden werden will. Besonders aufschlussreich ist hierfür eine berühmte Passage auf der Schreibtafel 5656 im Britischen Museum<sup>107</sup>, in der Erman seinerzeit eine Anspielung auf die Ketzerei des Echnaton sehen wollte<sup>108</sup> :

B

Die Sonne dessen ist unter-  
 gegangen  
 sie ist aufgegangen im Vorhof !

ist in Finsternis, während das  
 ganze Land in der Sonne liegt  
 siehe, dessen Sonne ist aufge-  
 gangen

(....)

Wehe ihm, Tag für Tag !

A

der dich verkennt, Amun !  
 aber wer dich kennt (sagt:)

Wer dich angreift

aber wer dich in sein Herz gibt,

Wer deinen Namen nicht kennt :

Das Bild der aufgegangenen Sonne stammt aus einem Königstext der unmittelbaren Voramarnazeit, dem Frühesten mir bekannten Beispiel des begründeten Makarismos :

Selig wer ihn schaut : dessen Sonne ist aufgegangen<sup>109</sup>

In der Form der Londoner Schreibtafel, die das neutrale "Schauen" durch das hinsichtlich der menschlichen Aktivität eindeutigerere Thema der "Beherzigung" ersetzt, aber immer noch auf den König bezogen, findet sich das Verspaar in einem leider sehr zerstör-

106 Turin Stele 1454bis, ed.Tosi-Roccati, Stele, Nr. 50049 = ÄHG Nr. 154, 9-10 (Beleg B 16).

107 Černý-Gardiner, Hieratic Ostraca Tf.89 = ÄHG Nr. 190, 20-25.

108 In : ZÄS 42 (1905), 106ff.

109 Urk IV 1722 (Beleg B 1).

ten Königshymnus der unmittelbaren Nachamarnazeit<sup>110</sup>. Das Verspaar hat also eine gewisse und, wie ich meine, exemplarische Geschichte hinter sich, bis es, zu einer grossen antithetischen Strophe ausgebaut, im Zusammenhang der Persönlichen Frömmigkeit auftaucht. Ein Motiv wird aus dem Zusammenhang loyalistischen Königslobes in ein Gebet an Amun übernommen und die ursprünglich nur implizierte Antithese der Illoyalität (in der Nachamarna-Fassung; die Voramarna-Fassung ist in dieser Hinsicht neutral) wird nun als Un-

110 Theben, Grab 49 ed. Davies, The Tomb of Nefer-hotep, Tf. 12:

wnn.k r nhḥ, p3 ḥq3 [nfr]!  
 [rḡ-wj] sw bs r [sb3jjet.k]<sup>a</sup>  
 [...] mtr [...] .  
 wnn.f ḥr sḏm [ḥrw.k]<sup>b</sup>  
 [p3 dj tw nb]<sup>c</sup> m jb.f  
 ḡw.f wbnw

Mögest du in Ewigkeit dauern, du (guter) Herrscher !  
 (selig) er, der eingeführt ist in (deine Lehre),  
 der unterwiesen ist (...)  
 er wird immer (deine Stimme) hören.  
 (Jeder, der dich) in sein Herz gibt,  
 dessen Sonne ist aufgegangen.

Der in der Zeit des Eje aufgezeichnete Text ist ein Königshymnus in reinstem Amarnastil. Vgl. einen ähnlichen Hymnus in demselben Grab (Davies, Tf. 9) :

ntk nṯr rh {t}w ḥ3tjw  
 wḏ<sup>c</sup> (jmjt) ḥt nbt  
 w3ḏ-wj p3 (ḥ<sup>c</sup> m b3ḥ.k)<sup>d</sup>  
 p3 sḏm sb3 [jjet.k]<sup>a</sup>

Du bist ein Gott, der die Herzen kennt,  
 der unterscheidet, was in jedem Leibe ist.  
 Wohl dem, der (vor dir steht)  
 und auf (deine) Lehre hört !

Bemerkungen :

- Zum Thema der königlichen Unterweisung vgl. Assmann, in : Saeculum 23 (1972) 110 n.6.
- Zum Thema vom Hören der Stimme des Königs vgl. Sandman, Texts, 76.11; 99.10; 169.14; 170.9-10; 172.13; wahrscheinlich ähnlich zu ergänzen 28.15. "Hören" auch 5.5 (Objekt ḡrw "Pläne") und 66.9 (Obj. zerstört).
- Ergänzt nach der Schreibtafel 5656 im Britischen Museum; auch [w3ḏ-wj rdj tw] erscheint möglich.
- Ergänzt nach Sandman, a.a.O., 5.5-6 (Beleg B 9).

glaube explizit ausgeführt. Dass dieser Gegensatz zur Frömmigkeit sich als Unkenntnis (Wissen) und Angriff (Handeln) manifestiert, entspricht genau der positiven Antithese als Wissen von und Handeln für Gott.

Wir haben formgeschichtliche Zusammenhänge aufgezeigt, die von der Persönlichen Frömmigkeit über die Amarnatexte zu den Loyalistischen Lehren des MR zurückführen; und wir haben die beiden untersuchten Formen dort, an ihrem Ursprung, in einer bestimmten historischen Situation verankert : als Aufrufe zur Entscheidung in einem binär strukturierten Handlungsraum. Wir sind aber so weit gegangen, zu sagen, dass diese Appellfunktion den beiden Formen auch weiterhin zukommt und müssen uns nun wenigstens in aller Kürze Gedanken machen über die historischen Situationen, in denen sie verwendet werden. Kann auch in Amarna, kann vor allem im Zusammenhang der Persönlichen Frömmigkeit von einem binär strukturierten Handlungsraum, einer Scheideweg-Situation gesprochen werden ?

Die Situation in Amarna ist der Lage zu Beginn der 12. Dyn. durchaus vergleichbar. Auch hier war der König darauf angewiesen, die Beamtschaft auf seine Seite zu ziehen und hat dafür gewiss ein erhebliches Mass an Propaganda aufwenden müssen. Die Annahme der neuen "Lehre", die Absage an alte Traditionen und der Umzug nach Amarna war Sache von Entscheidungen, die Alternativen zuliessen. Es spricht vieles dafür, dass die notwendige Werbung auch hier in der Form einer loyalistischen Lehre verbreitet wurde, und dass diese loyalistische Lehre des Echnaton (der ja auch in seiner religiösen bzw. genauer in seiner Natur-Lehre ausgeprägt weisheitlichen Einfluss verrät) sich eng an das Vorbild des EL anschloss. Ich muss auf die Substantiierung dieser These verzichten, da sie uns in diesem Zusammenhang zu lange aufhalten würde<sup>110a</sup>. Hier geht es weniger um den Nachweis und die Rekonstruktion dieser loyalistischen Lehre von Amarna, als vielmehr darum, dass in ihr ein "missing link" zwischen Weisheit und Frömmigkeit gesehen werden muss. Denn es ist offenkundig der Begriff von Loyalität, wie

<sup>110a</sup> Vgl. meinen Beitrag "Die loyalistische Lehre des Echnaton" in SAK 8 (1979, im Druck).



ihn die Amarna-Bewegung in Fortführung und religiösen Ueberhöhung dieser weisheitlichen Tradition ausformulierte, der dann zum Modell des Begriffs von Frömmigkeit wurde, wie ihn die Texte der Persönlichen Frömmigkeit einerseits und die spätere Weisheitsliteratur sowie die vorauszusetzenden Tempellehren andererseits zugrundelegen.

Wenn man nun, entsprechend wie wir das für den Begriff der Loyalität getan haben, nach der historischen Situation fragt, in der Frömmigkeit unselbstverständlich, zur Alternative einer Scheideweg-Situation und eben dadurch "Persönliche" Frömmigkeit geworden war, Entscheidungssache des Einzelnen, so liegt es auf der Hand, an die Erfahrung und spätere Einschätzung der Amarnazeit als Epoche manifesten Unglaubens zu denken<sup>111</sup>. Für den Rechtgläubigen war sie eine Zeit der Verfolgung. Das unter Semenchkare an verborgener Stelle im Grab des Pairi aufgezeichnete Graffito<sup>112</sup> zeigt, dass in dieser Verfolgungszeit Klagepsalmen an Amun kursierten<sup>112a</sup>, und die grossartige poetische Gestalt mancher Stelentexte der Persönlichen Frömmigkeit<sup>113</sup> lässt darauf schliessen, dass hier derartige Klagepsalmen zugrundeliegen, Klagen über die durch die Verfolgung verschuldete Gottesferne und "Finsternis am Tage"<sup>113a</sup> und appellierende Bekenntnisse der Treue zu dem verfemten Gott. Die Erfahrung von Amarna erklärt aber nicht den Ursprung, sondern nur den allgemeinen Durchbruch der Persönlichen Frömmigkeit. Schon in antithetischen Gegenseitigkeitsformeln der frühen 18. Dyn. ist die

---

111 Vgl. E. Otto (n.58), 10.

112 ÄHG Nr. 147.

112a Vgl. ÄHG, 16. Auf die Möglichkeit derartiger Zusammenhänge machte vor etwa zwei Jahrzehnten Gerhard Fecht in einem Seminar aufmerksam.

113 Vor allem Berlin 20377 = ÄHG Nr. 148.

113a Zur metaphorischen Bedeutung der Wendung *kkw m hrw* "Finsternis am Tage", die auch physische Blindheit bezeichnen kann (s. Brunner, in : LÄ I, 828-833) als "Gottesferne" s. Assmann, Liturgische Lieder, 296 n.58. Vgl. auch Posener, in : RdE 27 (1975) 201f. n.17-20.

Rede von denen, die "Sachmet nicht kennen"<sup>114</sup> oder an der Stadt Amuns "achtlos vorübergehen"<sup>115</sup>. Auch die von Posener unlängst edierten Ostraka zeigen, dass die Anfänge der Persönlichen Frömmigkeit in der 18. Dyn. liegen<sup>116</sup>. Der Kairener Amunshymnus geht sogar vor die 18. Dyn. zurück.

Man könnte einerseits - und sicher mit Recht - auf die Erfahrung oder doch zumindest spätere Einschätzung der Hyksos-Herrschaft verweisen, denen Hatschepsut bekanntlich vorwarf, "ohne, d.h. in Unkenntnis des, Re" regiert zu haben<sup>117</sup>. Andererseits scheint mir hier aber ein Punkt erreicht, wo alle historischen Erklärungen dieser Art zu kurz greifen.

Die Antithese von Glaube und Unglaube im Bereich der Persönlichen Frömmigkeit, von Gefolgschaft und Abtrünnigkeit im Bereich der Loyalität, ist zwar einerseits durchaus Sache spezifischer historischer Situationen mit alternativ strukturierten Handlungsräumen. Man darf aber andererseits nicht übersehen, dass sie in ihrer allgemeinsten und als solcher unhistorischen Form als die von Gut und Böse die Grundstruktur weisheitlichen Lehrens überhaupt bildet. Die Worte "Gut für den, der es beherzigt : aber wehe dem, der dagegen verstösst" stehen wie ein Portal über den Lehren des Ptahhotep und des Amenope und stellen klar, dass auch der Raum weisheitlicher Unterweisung eine binäre Struktur hat, dass es bei dem "Weg des Lebens", auf den die Lehren führen wollen, nicht um ein Mehr oder Weniger an Glück und Erfolg, sondern um Gut und Böse und damit um Leben und Tod geht. Sie wollen "zur rechten Entscheidung zwischen dem Weg des Lebens und den Fallen des Todes anleiten" - diese von H.W.Wolff auf die altisraelitischen Weisheitssprüche gemünzte Formulierung

---

114 Beleg A 2.

115 Beleg A 7.

116 In : Rde 27 (1975) 195-210.

117 Urk IV, 390.9.

gilt auch für die ägyptische Weisheit<sup>118</sup>. Die loyalistischen Lehren bauen auf dieser ur-weisheitlichen Antithetik auf und deuten sie in ihrem Sinne um : als Gefolgschaftstreue gegen Abtrünnigkeit und Rebellion. Die Persönliche Frömmigkeit baut auf der loyalistischen Antithetik auf und wendet sie als Beherrschung gegen Verkenntung, Gehorsam gegen Versündigung auf die Gott-Mensch-Beziehung an. So gesehen geht es überall um dasselbe Thema, und ebenso wie man die loyalistischen Lehren als Transformation der Weisheit in einem spezifizierten Bezug verstehen muss, kann man auch die Persönliche Frömmigkeit als eine Transformation der Weisheit ansehen. Das heisst nicht mehr und nicht weniger als dass wir es hier, soweit die sogenannten "literarischen Zeugnisse" betroffen sind : die Gebete der Schulpapyri und der literarischen Ostraka, die grossen Hymnen des Papyrus Leiden J 350 und Chester Beatty IV<sup>119</sup>, mit einer Art von Weisheitsliteratur zu tun haben<sup>120</sup>, mit neuen Formen, die der Neuheit der Antworten entsprechen, die hier auf alte Fragen gefunden werden.

---

118 Amos' geistige Heimat, 16; Chr. Kayatz (Studien zu Proverbien 1-9, 51-52) verweist auf Ptahhotep und Amenope als ägyptische Beispiele dieser Antithetik. Soweit reicht die Parallele. Darüberhinaus aber ist H.H. Schmid Recht zu geben, wenn er das starke Hervortreten derartiger Antithesen, die in gewissen Abschnitten des Proverbienbuches das dominierende Formulierungsmuster darstellen (Prov. 10-15), für ein Spezifikum der israelitischen Weisheit einer späteren Entwicklungsstufe hält (Wesen und Geschichte der Weisheit, 156-164, 198). Was in der ägyptischen und älteren israelitischen Weisheit implizierte Grundlage ist, wird in den jüngeren israelitischen Weisheitstexten in dem Masse explizit in den Vordergrund gestellt, wie sich die Erfahrung zum Dogma verfestigt.

119 Dessen Verso bekanntlich eine zeitgenössische, von Posener, in : RdE 10 (1955) 71f., vorschlagsweise mit der Lehre des Amennachte in Verbindung gebrachte Lehre enthält.

120 Zwischen den "eentlichen" und den "literarischen" Zeugnissen der Persönlichen Frömmigkeit wird meines Erachtens nicht streng genug geschieden. Während die ersteren in der Kommunikation von Mensch und Gottheit verankert sind, gehören die letzteren in den Zusammenhang der "Literarischen Kommunikation" von (anonymen) Autor und Publikum. Das Aufkommen religiöser Themen im Bereich dieser Kommunikation und ihre Orientierung am Typus des Gebets des Einzelnen ist

Diese Sicht ist jedoch einseitig, weil sie sich bewusst auf den einen Aspekt des *H a n d e l n s* beschränkt, und es ist notwendig, abschliessend zumindest in aller Kürze auch die andere Seite des ägyptischen Frömmigkeitsbegriffs in den Blick zu fassen<sup>121</sup>. Wir sind vom Tun-Ergehen-Zusammenhang ausgegangen und sind in diesem Traditionszusammenhang zu einer Konzeption geführt worden, die Frömmigkeit als ein *T u n*, ein Handeln für Gott, bestimmt. Wir sind auf die Kategorie der *ḥzwt* gestossen als dem "Segen", der auf einem Leben = Handeln im Einklang mit den Forderungen der diesen Segen spendenden Instanz ruht, die das Dasein des Einzelnen sinngebend umgreift und die allerdings sowohl in den verschiedenen Traditionsbereichen, als auch in den Epochen der geschichtlichen Entwicklung je anders bestimmt wird : als der Zusammenhang von Maat - Gesellschaft und König in der älteren Weisheit, dann einseitig auf den König bezogen im Loyalismus und schliesslich ganz in Gottes Hand gelegt in der Persönlichen Frömmigkeit und in der jüngeren Weisheit. Die Analyse der untersuchten Kleinformen und ihre Deutung als "Aufrufe zur Entscheidung" führte schliesslich zu der These, dass hier überall eine Antithese impliziert und ein dilemmatisch strukturierter Handlungsraum vorausgesetzt sei, in dem es nur

---

ein Phänomen, das der Erklärung bedarf. Diese religiöse Lyrik, deren Aufkommen, Verbreitung und Tradierung (mit gewissen Einschränkungen) der Liebeslyrik verglichen werden kann, ist als literarisches Phänomen bisher nicht recht gesehen worden. Das gilt auch für die Monographie von G.Fecht, *Literarische Zeugnisse zur "Persönlichen Frömmigkeit" in Aegypten* (Abhandlungen der Heidelberger Akademie der Wissenschaften 1965), der einige der hierhergehörenden Texte einer sehr eingehenden metrischen und literarischen Analyse unterzieht, aber auf das Problem der Gattung und ihrer Abgrenzung gegenüber den nichtliterarischen Zeugnissen (das sich besonders bei den Ostraka stellt) nicht weiter eingeht.

121 Der nachfolgende Versuch einer Zusammenfassung und Einordnung der Ergebnisse verdankt entscheidende Anregungen einem Briefwechsel mit Peter Seibert, dem für seine kritische Lektüre des Manuskripts auch hier von Herzen gedankt sei.

ein Entweder-Oder gibt. Frömmigkeit wird in diesen Aussagen als ein Handeln für Gott bestimmt, das auf Entscheidung beruht und um die Möglichkeit seines Gegenteils, eines Handelns "in Unkenntnis" (*m hmt*) Gottes weiss. Die Untersuchung dieser Formen hat versucht, zu zeigen, dass der Begriff dieses Handelns aus dem Loyalismus stammt und dass die auf der Basis des Gegenseitigkeitsschemas formulierten Aussagen als auf die Gottheit gemünzte Loyalitätsbekenntnisse zu verstehen sind.

Nun ist aber auch nach ägyptischer Auffassung Frömmigkeit mehr und anderes als ein Tun, eine Form des Handelns, und es scheint mir an der Zeit, an jene Belege zu erinnern, die wir zwar in unsere Sammlung aufgenommen, aber in unserer ganz auf die menschliche Aktivität und die Gegenseitigkeit des Gott-Mensch-Verhältnisses ausgerichteten Analyse bewusst draussen gelassen haben. Ich meine all jene Stellen, in denen auf Seiten des Menschen nicht von Handeln die Rede ist, sondern von Not, Bedürftigkeit und dem Hilfeschrei des Bedrängten, und auf Seiten Gottes nicht von belohnender Gegenleistung, sondern von erbarmender Güte. Das ist nicht nur die andere Seite, sondern das Kernstück und das Proprium des ägyptischen Frömmigkeitsbegriffs, das nicht aus dem Loyalismus oder sonst woher stammt, sondern hier seinen eigentlichen Ort und Ursprung hat. Denn die loyalistische Tradition weiss von einer derartigen kreatürlichen Grundangewiesenheit des Menschen nichts, wie sie sich im Notschrei des Bedrängten äussert. Sondern die Beziehung zwischen König und Untertan, wie sie in der loyalistischen Tradition formuliert wird, beruht ganz und gar a) auf bewusster Entscheidung und den daraus entspringenden Prinzipien loyalen Handelns, b) auf Gegenseitigkeit. Im Gegensatz dazu ist der Mensch immer schon, vor aller Entscheidung pro oder contra, von Gott abhängig und auf Gott angewiesen und das dieses Sachverhalts Inne-werden, das der Ägypter "Gottesbeherzigung" - "Gott in sein Herz geben" - nennt, kann man nicht gut eine Entscheidung nennen<sup>122</sup>, ebensowenig wie der diesem Inne-

---

122 Die Wendung *rdj m jb*, die in unserer Belegsammlung am

gewordensein seiner kreatürlichen Abhängigkeit entspringende Schrei nach Gottesnähe unter die vom Loyalismus vorgeprägten Formen aktiver Zuwendung und "Gefolgschaft" vereinnahmt werden darf. Von diesem Standpunkt aus gesehen, der sich bemüht, einen umfassenderen Begriff von Frömmigkeit in den Blick zu bekommen, als wie er sich im Horizont der Tun-Ergehens-Frage darstellt, zeigt sich nun, dass wir Loyalismus und Frömmigkeit, diese scheinbar so eng verbundenen Phänomene, streng unterscheiden müssen.

Vom selben Standpunkt aus ergibt sich auch die Notwendigkeit, Weisheit und Loyalismus auseinanderzuhalten. Denn gerade in dieser Hinsicht, in der die loyalistische Tradition und die Persönliche Frömmigkeit auseinander gehen, schliessen sich die nicht-loyalistische Weisheit und die Frömmigkeit eng zusammen. Es sind dies ja auch, wo nicht die einzigen, so doch die ausgezeichneten Bereiche, in denen in der ägyptischen Literatur von Gottes Wirken im Horizont des menschlichen Daseins und der Bezogenheit, des Umgriffenseins der *conditio humana* vom Göttlichen die Rede ist<sup>123</sup>. Wenn die Weisheit dieses die Begrenzt- und Bedürftigkeit des menschlichen Daseins Umgreifende "Gott" nennt, meint sie damit nicht den König; und die Lehre für Merikare - vielleicht, weil sie an einen König gerichtet ist ? kann geradezu differenzieren :

---

häufigsten vertreten ist, ist vermutlich nicht ganz so aktivisch aufzufassen, wie sie klingt, gilt doch das Herz der Aegypter als "Gott im Menschen" und das ausgezeichnete Organ religiöser Erfahrung, durch das Gott auf den Menschen einwirken kann. Es mag sein, dass nach ägyptischer Auffassung Gott nicht nur im Herzen "aufgebaut", sondern auch vorgefunden wird (wie es uns in der christlich-mystischen und pietistischen Tradition die vertrautere Vorstellung ist). Ich möchte das hier nicht entscheiden, aber doch auf die 24. Lehre des Papyrus Insinger verweisen, "Die Grösse Gottes in deinem Herzen entstehen zu lassen", die - wenn es erlaubt ist, diesen späten Text mit dem älteren Begriff der "Gottesbeherzigung" in Verbindung zu bringen - die aktive Komponente des Begriffs unterstreicht.

123 Vgl. hierzu Assmann, Gott, in : Helck/Westendorf (Hrsg.), Lexikon der Ägyptologie II, 771-774.

Er (Gott) hat sich eine Kapelle errichtet in ihrem

(der Menschen) Rücken;

wenn sie weinen, hört er.

Er schuf ihnen Herrscher 'im Ei'

und Machthaber, um den Rücken des Schwachen zu stärken.<sup>124</sup>

Wir wollen aus dieser bedeutungsvollen Stelle nur das "Weinen" hervorheben, womit sowohl die generelle Grundangewiesenheit des Menschen auf Gott als auch die je besonderen Notlagen des Einzelnen gemeint sind. Davon ist in den Texten der Persönlichen Frömmigkeit passim, in der loyalistischen Tradition jedoch überhaupt nicht die Rede. Wir haben um der trotzdem und in einer sehr auffallenden Weise bestehenden Zusammenhänge mit dem Loyalismus willen dieses "Weinen" aus unserer Betrachtung ausgeklammert und stehen nun vor der Frage, wie sich denn diese nach Ausweis unserer Belege doch sehr mächtige "loyalistische" aktive Komponente im Ganzen eines dem Loyalismus und seinem antithetischen Gegenseitigkeitsprinzip eher entgegengesetzten Frömmigkeitsbegriffs verstehen lässt. Was bedeutet es, dass vom Beginn des Neuen Reiches an und dann durchbruchartig nach der Amarnazeit in den Texten ein Begriff von Frömmigkeit greifbar wird, der die Sprache des Loyalismus redet und sich auf Frömmigkeit als eine entschiedene Parteinahme für Gott, als "Handeln auf Gottes Wasser", bezieht? Was bedeutet es, dass damit auch die *S a c h e* des Loyalismus vereinnahmt und Gott in Bezüge eingesetzt wird, die bislang dem König vorbehalten waren?

Für das Königtum bedeutet es, dass es allmählich aus diesen Bezügen und seiner Mittler-Position zwischen Gott und Mensch verdrängt wird. Als Loyalitätsbekenntnisse gelesen, laufen alle diese Formeln, deren Belege wir im Folgenden zusammenstellen, auf die Aussage hinaus: "Gott ist König". Dass das Königtum diese Entwicklung nicht widerstandslos hinnehmen konnte, versteht sich. Die Loyalistische Lehre des Echnaton, deren Reflexe uns in den Grabinschriften seiner Anhänger erhalten sind, stellt

---

<sup>124</sup> Merikare P 134-136.

den Versuch dar, die Stellung des Königs als "Gott des Einzelnen" in einer die loyalistische Ideologie des Mittleren Reichs wiederaufnehmenden und in hybrider Weise übersteigernden Form zu restituieren<sup>125</sup>. Wenn daraufhin die Persönliche Frömmigkeit genau diese Ausprägung des Loyalismus übernimmt und gleichzeitig selbst nun in einer Fülle von Formen allgemein zum Durchbruch kommt, dann zeigt sich darin doch wohl, dass mit der Amarna-Religion auch die loyalistische Tradition endgültig gescheitert ist und dem weichen musste, wogegen sie sich noch einmal in hybrider Uebersteigerung zu stemmen versucht hat. Die aktive Frömmigkeit, die sich "Gott ins Herz gibt", um "auf seinem Wasser zu handeln", bedeutet nichts anderes als die Errichtung einer "inneren Theokratie", die Errichtung der Gottesherrschaft im eigenen Herzen.

Dass das nicht ganz ohne Konflikte abging, kann man nur ahnen. Nicht jedem wird sich der Ausweg geboten haben, mit Nefer und Tjuti zu sagen :

"Ich gab meinen Gott in mein *jb*-Herz  
und den König in mein *h3tj*-Herz." <sup>126</sup>

Zwar sucht man vergeblich nach einem literarischen Text, der diesen Konflikt zum Thema hätte, von der allerdings höchst bemerkenswerten Gestalt des Zauberers Djedi und seiner "Befehlsverweigerung" abgesehen<sup>127</sup>. Umso schwerer wiegen dann aber die

---

125 Vgl. hierzu meinen Beitrag "Die loyalistische Lehre des Echnaton", in SAK 8 (1979, im Druck).

126 S. oben, Anm. 17 und Nachtrag auf S. 72.

127 Papyrus Berlin 3033, VII, 15-20 = Sethe, Lesestücke, 30-31. P. Seibert macht mich auch auf die in der ersten Antwort des Djedi an Cheops ("wer gerufen wird, kommt") zum Ausdruck kommende Distanzierung von Hof- und Königsdienst aufmerksam, die der im Deutschen geläufigen Maxime "Gehe nicht zu deinem Fürst, wenn du nicht gerufen wirst" genau entspricht. Die Gestalt des Djedi gewinnt als literarische Schöpfung Bedeutung im Rahmen jener 'humanitas' des Mittleren Reichs, die E. Otto in ZÄS 93 (1966) 100-111 überzeugend herausgearbeitet hat.



Andeutungen, die sich in einigen Texten der Persönlichen Frömmigkeit finden : dass man sich keinen Patron unter den Menschen gesucht sondern allein auf den Beistand Gottes vertraut hätte :

Ich habe mir keinen Schützer unter den Menschen genommen,  
ich habe mir keinen Patron unter den Grossen gesucht.  
Kein Sohn von mir ist es, den ich gefunden habe  
um mir das Begräbnis zu veranstalten.  
(Sondern) das Begräbnis liegt in deiner Hand allein,  
du bist die Geburtsgöttin, die auch für mich sorgt  
mit einer vollendeten Mumifizierung, wenn es ans Sterben  
geht.<sup>128</sup>

Ich mache mir keinen Beamten zum Schützer,  
ich geselle mich keinem Reichen; ich gebe meinen Anteil  
nicht unter den starken Arm eines Mannes, ...  
Mein Herr ist <mein> Schützer,  
ich kenne seine Kraft.<sup>129</sup>

Hier scheint mir eine Haltung zum Ausdruck gebracht, die später auch Amenope lehrt : äusserste Zurückhaltung gegenüber der Patronage starker Vorgesetzter und geradezu quietistische Einstellung in Bereichen des beruflichen Lebens, die zu Gewissenskonflikten führen könnten<sup>130</sup>. Das geht nicht nur wie bei Ptahhotep gegen die Habgier als Zerstörerin des sozialen Einklangs - das aber auch, vgl. "besser ist, als ein Geliebter der Menschen gelobt zu werden, als Reichtum im Vorratshaus"<sup>131</sup> - sondern darüberhinaus gegen das Karriere machen wollen, gegen Position und Macht in der Gesellschaft. Für dieses Stillehalten "in der Hand Gottes" verwendet Amenope den alt-weisheitlichen Aus-

128 Theben, Grab 409 (Kiki) = ÄHG Nr. 173, 42ff.

129 Papyrus Anastasi II, 9.2ff. = ÄHG Nr. 177, 5ff.

130 Vgl. hierfür Grumach, Untersuchungen, passim, z.B. 98f. Geht es in diesem Fall darum, nicht noch einmal mit einer (fragwürdigen) Mission beauftragt zu werden, so vergleiche man damit die fraglose Wünschbarkeit derartiger Aufträge in der älteren Zeit (Posener, L'enseignement loyaliste, 38f. zu 10.6 und Papyrus Sallier II, 4, 6-7).

131 Amenope 16,11-12.

druck des "Schweigers" und stellt ihm den "Heissen" gegenüber, der sich eifernd in diesseitigen Bezügen verliert, ohne auf den Einklang mit Gott bedacht zu sein. Die gleiche Antithese kommt bekanntlich auch in dem berühmten Gebet an Thoth des Papyrus Sallier I vor, einem Text, der genau das repräsentiert, was ich als "religiöse Weisheitsliteratur" bezeichnen möchte. Reden und Schweigen stehen hier, wie es für die gesamte Weisheitsliteratur charakteristisch ist, als Paradigma für soziales Handeln und Verhalten des Menschen überhaupt. Ebenso paradigmatisch hat man die Lehre von Herz und Zunge bei Amenope zu verstehen, die in der Forderung gipfelt, die Steuerung der Zunge - d.h. des sozialen Verhaltens in der Welt - Gott als dem Pilot des Herzens zu unterstellen<sup>132</sup>. Von einer Trennung geistlicher und weltlicher Werte ist man hier jedoch weit entfernt.

Trenne nicht dein Herz von deiner Zunge,  
dann werden alle deine Pläne erfolgreich sein;  
du wirst gewichtig sein vor den Leuten<sup>132a</sup>  
indem du heil bist in der Hand Gottes.

---

132 Der "Einklang von Herz und Zunge" als Paradigma des "Einklangs von Gott und Mensch"; eine solche Interpretation würde die zentrale Rolle erklären, die dieses Thema in der Lehre spielt.

132a Amenope 13,17 - 14,1.

# B e l e g e

---

## A Gegenseitigkeitsformeln (ohne die loyalistischen Lehren des Mittleren Reiches)

### Vor Amarna :

- 1 *dj.f ḥzwt.f n jrjw ḥr mw.f*  
*mrwt n tm mhjj ḥr.f*

Er erweist<sup>133</sup> seine Gunst dem, der 'auf seinem Wasser' handelt und Liebe dem, der seiner nicht vergisst.  
 (Urk IV 53 (Thoth))

- 2 *dd.s b3w.s n jḥmw*  
*nfr ḥr.t n dw3w nfrw.t*

Dass sie ihre Macht erweist, ist gegenüber den Unwissenden; gegenüber dem, der deine Schönheit anbetet, ist dein Gesicht gnädig.  
 (Urk IV 480 (Sachmet))

- 3 *s3ḥ ḥ<sup>c</sup>w n dw3w nfr(w.f)*

Der die Lebenszeit trefflich macht dessen, der (seine) Schönheit verehrt.  
 (Brooklyn 37.263E; James, Corpus I Nr. 176 (Amun-Re))

- 4 *rdjw t3w n dw3w sw*  
*smnḥw ḥ<sup>c</sup>w n jrjw ḥr mw.f*

Der Luft gibt dem, der ihn anbetet und die Lebenszeit trefflich macht dessen, der 'auf seinem Wasser' handelt.  
 (ÄHG 83.6-7 (TT 11) (Amun-Re))

- 5 *ddw qrs n jrjw ḥr mw.f*  
*j3w n ddw sw m jb.f*

Der ein Begräbnis gibt dem, der 'auf seinem Wasser' handelt und ein Alter dem, der ihn in sein Herz gibt.  
 (Urk IV 1885 (Osiris))

---

133 *dj.f*, also "er wird" oder "er möge..."; vielleicht ist auch, trotz prospektiver Form, eine emphatische Konstruktion gemeint : "dass er seine Gunst erweisen wird, ist dem, der..." Vom Sinn her ist diese Auffassung die nächstliegende.

- 6 *dj.f* <sup>c</sup>*nh* *n mrj.f*  
*j3w n ddw sw m jb.f*  
*t3w n r3.f n ntj m hzwt.f*

Er gibt<sup>133</sup> Leben dem, den er liebt,  
 ein Alter dem, der ihn in sein Herz gibt  
 und den Hauch seines Mundes dem, der in seiner Gunst steht.  
 (ÄHG 72.5-7 (Amun-Re))

- 7 *jtj mwt n rdjw sw m jb.f*  
*mkh wnj njwt.f*

Der Vater und Mutter ist für den, der ihn in sein Herz gibt,  
 aber sich abkehrt von dem, der an seiner Stadt achtlos vorüber-  
 geht. (ÄHG 75.23-24 (Amun-Re))

- 8 *j3wt nfrt n ddw sw m jb.f*

Ein schönes Alter für den, der ihn in sein Herz gibt.  
 (Kairo; Borchardt, Statuen II, Nr. 585)

- 9 *sdm snmh n ntj m btnw*  
*j3m-jb hft njs n.f*

Der die Gebete erhört dessen, der in Bedrängnis ist,  
 freundlich zu dem, der zu ihm ruft.  
 (Papyrus Boulaq 17.4.3-4 (Amun-Re))

- 10 *ddw t3w n gms sw*  
<sup>c</sup>*3bt.f n mdd mtn.f*

Der Luft gibt dem, der ihm folgt,  
 und seinen Lebensunterhalt dem, der seinem Wege anhängt.<sup>134</sup>  
 (Urk IV 86 (König))

- 11 *dj.f hzwt.f n mr.nf*

Er erweist<sup>133</sup> seine Gunst dem, den er lieb gewonnen hat.  
 (Urk IV 1485 (König))

Amarna (nur König) :

- 12 *nb* <sup>c</sup><sub>h</sub><sup>c</sup>*w rdjw n mrj.f wdjw qrst n ddw sw m jb.f*

Herr der Lebenszeit, der dem gibt, den er liebt,  
 der ein Begräbnis anweist dem, der ihn in sein Herz gibt.  
 (Sandman, Texts 170.8-9)

134 Vgl. Posener, Enseignement loyaliste, 3.8-9 :

*sdf3.f mddw mtn.f*  
*jw hzjj.f r nb* <sup>c</sup>*3bt*

(die gemeinsamen Stichwörter sind unterstrichen).

13 *t3w n <sup>c</sup>nh <n> sdmw [hrlw.f*

Lebensodem <für><sup>135</sup> den, der seine Stimme hört.  
(Sandman, Texts 28.15)

14 *hḥw n ḥ<sup>c</sup>pj p3 [...][n] rdjw sw m jb.f*

Du Millionen Nilüberschwemmungen<sup>136</sup>, Du [...] für den, der  
ihn in sein Herz gibt.  
(Sandman, Texts 79.11)

15 *jrj.f b3w.f r ḥmw sb3jjet.f*

*ḥzwt.f n rḥw sw*

Er erweist<sup>133</sup> seine Macht gegenüber dem, der seine Lehre ignoriert  
und seine Gunst gegenüber dem, der ihn kennt.  
(Sandman, Texts 86.15-16)

negativ :

16 *bw nmḥ n p3 sdm šhrw.k*

*djw [...] .f m jb.f*

Der ist nicht elend, der auf deinen Rat hört,  
und der sein [...] in sein Herz gegeben hat.  
(Sandman, Texts 5.5)

17 *bn nmḥ n rdjw tw m jb.f*

*bw qd.n.f "h3 n.j" wnn.f ḥr mtn nfr r ph.f jm3ḥ*

Der ist nicht elend, der dich in sein Herz gegeben hat,  
der sagt nicht "Hätte ich doch...!" sondern währt auf dem  
richtigen Weg, bis er die Ehrwürdigkeit<sup>137</sup> erreicht.

Nachamarnazeit :

18 *p3 R<sup>c</sup>w n jrt nbt*

*šw n šms sw*

Du Re für jedes Auge,  
Licht für den, der ihm folgt.  
(Heidelberg Inv. 559)<sup>138</sup>

135 Oder : "Lebensodem ist es, seine Stimme zu hören", vgl. Sandman, Texts 15.7-9 : "Lebensodem an die Nasen (bedeutet es), deine Strahlen zu schauen". Bei dieser Auffassung der Stelle, die den Vorteil hat, ohne Emendation des <n> auszukommen, wäre der Beleg zu streichen.

136 Zu den "Millionen Nilüberschwemmungen" vgl. Sandman, Texts 92.4; 60.8.

137 *jm3ḥ*, der Status des "Grabherrn" vgl. o. S.39 m.n.100.

138 H. Ranke, in : ZÄS 67 (1931) 78-82, vgl. B 19.

- 19 *rḥw rḥw sw*  
*ḥzjw b3kw n.f*  
*nḥw n šmsw sw*

Der den kennt, der ihn kennt,  
 der den segnet, der für ihn arbeitet,  
 Beschützer dessen, der ihm folgt.  
 (Urk IV 2177 (Amun-Re))

Persönliche Frömmigkeit : Votiv-Stelen

- 20 *ntk nṯr n mḥ jb jm.f (oder Inf.)*  
*nḥw n šmsw sw*

Du bist ein Gott, auf den man vertrauen kann / dessen, der  
 ihm vertraut<sup>139</sup>  
 der Beschützer dessen, der ihm folgt.  
 (ÄHG 164.13-14 (Amenophis I))

- 21 *ntk p3<sup>c</sup> n n p3 rdjw tw m jb.f*  
*ntk nḥw n nmḥ*

Du bist der Gnädige für den, der dich in sein Herz gibt,  
 du bist der Beschützer des Armen.  
 (Stele; ed.Bruyère, Deir el Médineh année 1926, fig.29 pp.58-9)

- 22  
 a *jj ḥr ḥrw n nmḥ jnd*  
*dd t3w n ntj g3bjj*

Der kommt auf die Stimme des Armen, wenn er traurig<sup>140</sup> ist,  
 der Luft gibt dem, der nicht mehr weiter weiss<sup>141</sup>  
 (Berlin 20377; ÄHG 148 A 4-5)

- b *ntk Jmn p3 nb n gr*  
*jjw ḥr ḥrw n nmḥ*

Du bist Amun, der Herr des Schweigenden,  
 der kommt auf die Stimme des Armen.  
 (B 15-16 = B 31)

139 Zu diesem Problem s.o., S. 26 m.n. 45.

140 Zu *jnd* im Sinne von "traurig" siehe Metternichstele 56; oft im Gegensatz zu *ršwt* "Freude", etwa wenn "trauernde Herzen in Freude versetzt werden" : Papyrus Louvre 3079, 110.8-9; Chassinat, Edfou I 442 cf. Junker, Philae I, 257f.; Dendera; Daumas, Mammisis 31.7 vgl. schon Turin 1454bis = ÄHG Nr. 154. 5-6.

141 Zu *g3b* im Sinne von "(vor Mattigkeit) nicht mehr weiter können" vgl. Papyrus Lansing 10.3; Papyrus Chester Beatty IV verso 2.3; Černý/Gardiner, Hieratic Ostraca, 1, verso 6; Papyrus Anastasi V, 15.4; Papyrus Bologna 1094, 6.8; Papyrus Turin, Wörterbuch 2 <207>; vgl. auch Beleg A 4.

c *dj.k t3w n ntj g3bjj*

Du gabst Luft dem, der nicht mehr weiter wusste.  
(B 19)

d *šdj.k wnn m d3t*

Du rettetest den, der in der Unterwelt ist.  
(B 22)

e *ntk nb n <sup>c</sup>š n.f (oder Inf.)*

Du bist der Herr dessen, der zu ihm ruft / zu dem man  
rufen kann.<sup>139</sup>  
(B 63)

23 *t3 mkt '(n) rdjw sw m jb.f'*  
*nḥw n šmsw sw/j*

Du Schutz (für) den, der sie in sein Herz gibt,  
Beschützerin dessen, der ihr folgt.  
(Northampton/Spiegelberg/Newberry, Theban Necropolis, Tf.IV  
(Ahmes Nefertari))

24 *dd<t> dṛt.s n mrr s(t)*  
*ddt mkt n ddw sj m jb.f*

Die ihre Hand reicht dem, den sie liebt  
und Schutz gewährt dem, der sie in sein Herz gibt.  
(Turin 196; Erman, Denksteine, 1107 (Amen-nachte))

25 *jjw ḥr ḥrw n <sup>c</sup>š n.f*  
*pḥr n šmsw sw*

Der kommt auf die Stimme dessen, der zu ihm ruft,  
der sich dem zuwendet, der ihm folgt.  
(Stele MacGregor; Gardiner, in : JEA 4 (1917) Tf.37 (Ahmose  
und Ahmes Nefertari))

26 *sḏmw snmḥ n <sup>c</sup>šw n.f*  
*jjw ḥr ḥrw n ḏmw rn.f*  
*sḏmw nḥwt n ddw sw m jb.f*

Der das Flehen erhört dessen, der zu ihm ruft  
und kommt auf die Stimme dessen, der seinen Namen ausspricht,  
der die Bitte dessen erhört, der ihn in sein Herz gibt.  
(Stele; ed. Bruyère, FIFAO 20 II fig. 159 Tf.X)

27 *wšb n gr*  
*p3 ddw j3wt n 'jbbj'.f(?)*  
*p3 wšb n p3 j3d*

Der dem Schweigenden antwortet,  
der seinem Liebling (?) ein Amt gibt,  
der dem Bedrängten antwortet.  
(Stele; ed.ib., ibid., fig. 200 Tf.XLIV)

- 28 *sḏmw snmḥ n <sup>c</sup>šw n.f*  
*ḏdw grs n jrjw ḥr mw.f*

Der das Flehen erhört dessen, der zu ihm ruft,  
 der ein Begräbnis gibt dem, der 'auf seinem Wasser' handelt.  
 (Stele Stockholm Mus. MM 18566; ÅHG 163, 11-12)

- 29 *p3 nḥw <sup>c</sup>3 n 'rdjw (sw) m jb(.f)'*

Du grosser Beschützer dessen, der (ihn) in (sein) Herz gibt.  
 (Fragment ed. Bruyère, Rapport (1924-1925), fig.29 (Amenophis I))

- 30 *p3jj nb nfr (n) 'djw (sw) m jb(.f)'*

Du guter Herr (dessen), der (ihn) in (sein) Herz gibt.  
 (Stele Britisches Museum 989; Edwards, Hieroglyphic Texts VIII, Tf. 46 (Amenophis I))

- 31 *nṯr mrjttj sḏmw snmḥ (3w) ḏrt n nmḥ*  
*šd b3gj ḏd <sup>c</sup>ḥ<sup>c</sup>w nfr n jrjw ḥr (mw.f)*

Du geliebter Gott, der das Flehen erhört,  
 der dem Armen die Hand reicht,  
 der den Ermatteten rettet und eine gute Lebenszeit gibt dem  
 der 'auf (seinem Wasser') handelt.  
 (Turin 913; Erman, Denksteine, 1108)

- 32 *<sup>c</sup>ḥ<sup>c</sup>w nfr n jrjw ḥr mw.s*

Eine gute Lebenszeit für den, der 'auf ihrem Wasser' handelt.  
 (Bruyère, FIFAO 20.II, fig. 167 Tf. XIV)

- 33 *dj.sn <sup>c</sup>ḥ<sup>c</sup>w nfr n jrjw ḥr mw(.sn)*  
 34 *ḏdw šḥrw.w m jb.f*

Mögen sie eine gute Lebenszeit geben dem, der 'auf ihrem Wasser' handelt, der ihre Ratschlüsse in sein Herz gibt.  
 (ibd., Nr. 35 Tf. XII = ibd. Nr. 78 fig. 158)

- 35 *(...) n wn m b3w.f*  
*ḏdw t3w nḏm n (...)*

(...) für den, der in seiner Gewalt war,  
 der süssen Lebenshauch gibt dem, der (...)  
 (Stele Der el Medine Nr.25; Bruyère, Rapport (1945-47) fig.30 Nr.2)

- 36 *p3 nṯr mrjttj ḥtpjj sḏmw snmḥ n <sup>c</sup>šw n.f*  
*jjw ḥr ḥrw n ḏmw rn.f*

Du geliebter Gott, Gnädiger,  
 der das Flehen erhört dessen, der zu ihm ruft,  
 der kommt auf die Stimme dessen, der seinen Namen ausspricht.  
 (Stele Turin; Tosi-Roccati, Stele, Nr. 50042)



## Literarische Zeugnisse u.a.

- 37 *Jmn-R<sup>C</sup> w p3 mnjw n hr nb nmḥ*  
*ṭz.n.f wḥd.j m prw.f*  
*dj.f ḥ<sup>C</sup> w (Ration) n mr.n.f*  
 Amun-Re, du guter Hirte eines jeden 'Gesichts', das elend ist !  
 Er hat mein Leid 'gewendet' bei seinem Auszug.  
 Möge er eine Ration geben dem, den er liebgewonnen hat.  
 (Ostrakon Kairo 12212; ed.Posener, RdE 27 (1975) Tf.20 p.202f.)
- 38 *Jmn p3 mnjw snb jhw n p3 ntj w3s*  
 Amun, du Hirte, der die Schmerzen heilt dessen, der elend ist.  
 (Ostrakon Kairo 12225 ed.id., ibd., p. 205f.)
- 39 (...) *n p3 ntj m ḥzwt.f*  
 (...) für den, der in seiner Gunst steht.  
 (Papyrus Chester Beatty XI verso 2.3)
- 40 *t3 rnnt p3 ḥw ḏf3w n (p3 dmw) rn.f*  
 Du Gedeihen, du Fülle und Speisung für den, der deinen Namen  
 ausspricht.  
 (id. verso 2.4)
- 41 *p3 mṭn n jwṭj jrt.f*  
*rd n p3 g3g3bw*  
 Du Weg für den, der kein Auge hat,  
 du Fuss für den Lahmen.  
 (id. verso 2.5)
- 42 *p3 sḏmw nḥt n p3 ntj (...).f sw*  
*ršw p3 ntj m ḥzwt.f : nn h3j sw ḏw nb*  
 Der die Bitte dessen, der ihn (...)   
 Wie freut sich, wer in seiner Gunst steht : ihn trifft kein  
 Uebel.  
 (= Beleg B Nr. 21)
- 43 *p3 ṭ3w nḏm n z (ntj?) m (jtnw?)*  
 Du süßer Lebenshauch für einen Mann, der im (Gefängnis ist).  
 (id. verso 2.7)
- 44 *p3 nḥw nfr n šmsw sw*  
 Du guter Beschützer dessen, der ihm folgt.  
 (id. verso 2.8)
- 45 *p3 jrjw 3ḥ n dmw rn.f*  
 Der Wohltaten erweist dem, der seinen Namen ausspricht.  
 (id. verso 2.9)

- 46 (...) ḥr jrt wšb n p3 ntj ḥr gr dj.f sw ḥr mtn(...) (....) und antwortet dem, der schweigt, er gibt ihn auf den (rechten) Weg (...) (id. verso 3.3)
- 47 wḏ.f nḥt n p3 ntj m ḥz(wt.f)  
Er spricht den Sieg zu dem, der in seiner Gunst steht.  
(Papyrus Gurob fr Q, 2.3; AHG 189,14)
- 48 3ḥ sw r (-ḥḥw) n šmsw sw rdjw sw ḥr mw.f  
Mächtiger ist er als (Millionen)<sup>142</sup> für den, der ihm folgt und der ihn in sein Herz gegeben hat.  
(Černý/Gardiner, Hieratic Ostraca I 38.2)
- 49 ḥtpjj n <sup>c</sup>šw nb rn.f  
Gnädig jedem, der seinen Namen ruft.  
(Ostrakon IFAO LO38; Posener, Ostraca hiératiques I, Tf. 21)
- 50 sbtj n bj3-n-pt n ntj ḥr mr.f  
nn ḏw ḥr šmw ḥr mtn.f  
jjw n <sup>c</sup>šw n.f  
hr-jb n ḏw3w.f  
3wj (ḏrt) n ḏmw rn.f  
ḏḏw <sup>c</sup>ḥ<sup>c</sup>w q3bw rnpwt n p3 ntj m ḥzwt.f  
nḥw mnḥ n rdjw sw m jb.f  
nbjw n nḥḥ ḏt  
Eine Mauer von Erz<sup>143</sup> für den, der 'auf seinem Wasser' ist; kein Uebel (befällt) den, der auf seinem Weg wandelt.  
Der kommt zu dem, der ihn ruft  
gnädig dem, der ihn anbetet.<sup>144</sup>  
Der (die Hand) reicht dem, der seinen Namen anruft;  
der Lebenszeit gibt und die Jahre verdoppelt dem, der in seiner Gunst steht;  
Ein trefflicher Beschützer für den, der ihn in sein Herz gibt, ein Beistand für immer und ewig.  
(Dekrete Neschons und Painedjem; AHG 131, 93a-96a, 92-94)
- 
- 142 Vgl. schon die : Lehre eines Mannes, Fecht, in : ZÄS 105 (1978) 17 3,5 : wr sw r ḥḥw-zjw n ḥzj.n.f "Grösser ist er als Millionen Mann für den, den er 'gesegnet' hat." Vgl. ferner Belege B 51, B 25 AHG Nr. 231, 5; Qadeš-Gedicht, Kitchen, Ramesside Inscriptions II, 41 117.
- 143 Zum Topos der "ehernen Mauer" siehe Alt, in : ZDMG 11 (1932) 33-48. Die Wendung stammt aus der Königseulogie (z.B. Urk IV 1233; Amarna : Sandman, Texts 84.7; Mariette, Abydos I, 52.16ff.; auch in einem akkadischen Brief an den ägyptischen König, siehe Albright, in : JEA 23 (1939) 199), wird wohl von Echnaton erstmals auf die Gottheit angewendet (Sandman, Texts 111.5-6), dann nicht selten in Texten der Persönlichen Frömmigkeit (z.B. AHG Nr. 188,7; 190,18; Daressy, in : Recueil de travaux 35 (1913) 126).

- 51 *3ḥ sw r ḥḥw n rdjw sw m jb.f*  
Mächtiger ist er als Millionen für den, der ihn in sein Herz  
(Papyrus Leiden J 350, II, 20f.) gibt.
- 52 *rḥw rḥw sw*  
Der den kennt, der ihn kennt. (vgl. A 19).  
(Graffito; Spiegelberg, Graffiti, Nr. 1278)
- 53 *ntk jtj n jwtj mwt.f*  
*p3 h3jj n t3 ḥ3rt*  
Du bist der Vater des Mutterlosen,  
der Gatte der Witwe.  
(Graffito TT 139; ÄHG 147.12-13)
- 54 *Jmn p3 <sup>C</sup>n wšb n nmḥ jw.f j3d*  
Amun, der du eintrittst für den Armen, wenn er in Bedrängnis  
ist.  
(Ostrakon Borchardt; ed. Posener, Festschrift Ricke, 59f.)
- 55 *sḡd dw3 k3.f sḡ3 jtnwj.fj*  
*šḥtm wnj sw ḥmw qf3w.f*  
Der dauern lässt den, der seinen Ka anbetet und seine beiden  
Scheiben (Sonne und Mond) erhöht,  
der aber vernichtet den, der ihn vernachlässigt und seine  
Macht verkennt.  
(Papyrus Berlin 3049, VIII, 9; ÄHG 127 B. 49-50)
- 56 *ntk p3 jrjw šḥrw n p3 jwtj mwt.f*  
*š3jj Rnnt m-<sup>C</sup>.k*  
Du bist es, der Vorsorge trifft für den, der keine Mutter hat;  
Schicksal und Gedeihen sind in deiner Hand.  
(Papyrus Anastasi V, 9,6-7; ÄHG 181.11-12)

Inschriftliche Zeugnisse (nicht Motiv) nach Amarna :

- 57 *Jmn p3 nbj n gr*  
*šd nmḥw ddw t3w n mrr.f nb*  
(Wie schön ist es, zu sitzen in der Hand) Amuns,  
des Schützers des Schweigenden,  
des Retters des Armen, der Luft gibt dem, den er liebt !  
(Berlin 6910; Kitchen, Ramesside Inscriptions I 387.15-16;  
ÄHG 169.1-3)
- 
- 144 Suffix nach Partizip, siehe Erman, Neuägyptische Grammatik,  
Paragraph 88.

- 58 *rdjw<sup>C</sup> nh nfr n jrjw hr mw.f*  
*j3wt n rdjw sw m jb.f*

Der ein schönes Begräbnis gibt dem, der 'auf seinem Wasser' handelt,  
 und ein Alter dem, der ihn in sein Herz gibt.  
 (Drioton, ASAE 44 (1944) 20)

- 59 *p3 hmw n p3 rdjw sw m jb.f*

Du Steuerruder für den, der ihn in sein Herz gibt.  
 (TT 106 <1187>; unveröffentlicht)

- 60 (...) *ntj m qsn*  
*sfh qsnj m z3wtj*  
*jtj n nmh ntj m jtnw*  
*stn m3w njs.f*  
*hmw mnh n <sup>x</sup><sub>h</sub>*  
*rdjw wn jwjtj m nb <sup>C</sup><sub>h</sub> <sup>C</sup><sub>w</sub>*

(...) für den, der im Elend ist,  
 der den Elenden erlöst aus dem Gewahrsam,  
 Vater des Armen, der in Banden liegt,  
 der den Elenden aufrichtet, wenn er ruft;  
 treffliches Steuerruder für den, der überfährt (?),  
 der den, der nichts hat, zum Besitzer von Reichtümern macht.  
 (TT 194 (4); AHG 99, 49-53)

- 61 *sšm j3w n m3<sup>C</sup>tj*  
*dj <sup>C</sup><sub>h</sub> <sup>C</sup><sub>w</sub> n mrjj.f*

Der ein (hohes) Alter gewährt dem Gerechten  
 und Lebenszeit gibt dem, den er liebt.  
 (TT 194 (8) (Chons); unveröffentlicht)

- 62 a *mkj <sup>C</sup><sub>h</sub> <sup>C</sup><sub>w</sub> n rdjw sw m jb.f*  
*wḏ3 mnh n mr[jj.f]*  
*j(...) n jrjw hr mw.f*

Der den Leib dessen bewahrt, der ihn in sein Herz gibt,  
 tatkräftiger Schutz für den, den [er] liebt;  
 (...) für den, der 'auf seinem Wasser' handelt.  
 (TT 194 (13); AHG 17-.18-20)

- b *ddw drt.f n jwjtj-ntj*

Der seine Hand reicht dem, der keine Atemluft hat.  
 (id. 24)

- c *šd mrjj.f jw.f m d3t*

Der den errettet, den er liebt, auch wenn er in der Unterwelt  
 (id. 27) ist.

- d s3w (Sättigung) m ht n dg3w jnw.f  
s<sub>d</sub>m njs n (<sup>C</sup><sub>sw</sub> n.f) j3m jb (n...)

Sättigung im Leib dessen, der sein Wesen betrachtet,  
der das Rufen hört dessen, der (...),  
freundlich zu dem, der (...)  
(id. 9-11)

- 63 ddw <sup>C</sup>wj.fj n mrjj.f  
3w m jb n sh<sub>d</sub> jtn.f r stz.sn

Der seine Hände reicht dem, den er liebt  
und Freude (gibt) ins Herz derer, die seine Sonnenscheibe  
erleuchtet, um sie aufzurichten.  
(TT 296 (1); AHG 103.53-55)

- 64 j3m-jb n nhw m-<sup>C</sup>.f  
jjw sjn n dw3w k3.f

Freundlich zu dem, der ihn anfleht,  
der eilends kommt zu dem, der seinen Ka anbetet.  
(Kairo; Legrain, Statues de rois et de particuliers III, nr.  
42229)

- 65 ntk nhw nfr n mh jb (Inf.?)  
jrjw wsb hr hrw n ntj nm<sup>C</sup>

Du bist der gute Beschützer für den, der (auf ihn) vertraut/  
auf den man vertrauen kann,<sup>140</sup>  
der antwortet auf die Stimme dessen, der darniederliegt.  
(Kairo; Legrain, Statues de rois et de particuliers III, nr.  
42208,16)

- 66 mrjw mrjw sw rhw ntt hr mw.f

Der den liebt, der ihn liebt,  
der den kennt, der 'auf seinem Wasser' ist.  
(Kawa; Macadam/Laming, Kawa I, 26)

- 67 phrw n dw3w sw

Der sich dem zuwendet, der ihn anbetet.  
(Pianchi; Urk III 19)

- 68 a ntr <sup>C</sup>3 mn<sub>h</sub> (n) rhw rn.f  
rs tp hr mrr.f  
ddw qn n ntj hr mw.f  
nn th3 ntj hr shrw.f  
nn tnm n ssm(n.f) sw

Der grosse Gott, wohlthätig (gegen) den, der seinen Namen kennt,  
wachend über dem, den er liebt;  
der Sieg gibt dem, der 'auf seinem Wasser' ist.  
Nicht sündigt, wer nach seinen Plänen (handelt).  
Wen er leitet, der kann nicht in die Irre gehen.  
(Urk III 71)

- b (rswt:) 3<sub>h</sub>t pw n dj sj m jb.f  
s[dw] n hm sj  
(der Traum:) Gut ist er für den, der ihn in sein Herz gibt,  
schlimm für den, der ihn ignoriert.  
(Urk III 71)
- 69 (...) (n) šm hr mw.f  
swnw nfr n rdjw sw m jb.f  
(...) für den, der 'auf seinem Wasser' wandelt,  
guter Arzt für den, der ihn in sein Herz gibt.  
(Petrie, Koptos, Tf. 20, 15)
- Ptolemäische Tempeltexte nach Otto, Gott und Mensch nach den  
ägyptischen Tempelinschriften der griechisch-römischen Zeit.  
N.B. derartige Formulierungen stellen überall die grosse Ausnah-  
me dar gegenüber der Masse der Aussagen, die an 2. Stelle Wen-  
dungen für "jedermann", "alle Welt" haben !
- 70 jm3-jb n šmw hr mw.f  
(de Morgan u.a., Kom Ombos II 218; Otto, Gott und Mensch, 99)
- 71 jrjw <sup>C</sup>n<sub>h</sub> n šmw hr mw.f  
(Chassinat, Edfou VI 164; Otto, Gott und Mensch, 105)
- 72 jrjw <sup>C</sup>n<sub>h</sub> n mrj.f  
(Urk VIII 117; ibd.)
- 73- w<sub>d</sub> <sup>C</sup>n<sub>h</sub> n šm hr mw.f
- 76 (Chassinat, Edfou V 76, V 210; Chassinat, Dendara IV 85; I 52  
(wn hr mw.k); Otto, Gott und Mensch, 120)
- 77 w<sub>d</sub> <sup>C</sup>n<sub>h</sub> n mrj.f  
(Chassinat, Edfou V 60)
- 78- djt <sup>C</sup>n<sub>h</sub> n mrj.s
- 80 (Chassinat, Dendara II 65; 147; III 14; Otto, Gott und Mensch,  
137)
- 81- dj(t) <sup>C</sup>n<sub>h</sub> n šmw hr mw.s(/.f)
- 86 (Chassinat, Dendara II 75; Daumas, Mammisis de Dendara, 183;  
176; 182; Piehl, Inscriptions hiéroglyphiques I 160 Ba; Mam-  
misis de Dendara III 66h; Otto, Gott und Mensch, 137)
- 87- dj(t) <sup>C</sup>n<sub>h</sub> n wn hr mw.s(/.f)
- 89 (Chassinat, Dendara I 101; II 115; Daumas, Mammisis de Dendara,  
III 49d; Otto, Gott und Mensch, 137)

- 90 *dj t3w r fnd n g3w*  
(Chassinat, Mammisi d'Edfou, 47; Otto, Gott und Mensch, 145)
- 91 *s<sup>c</sup>nh.n.s rmtw m-ht mwt*  
*n rdj.n.s n hmw.s*  
(Chassinat, Edfou III 317; Otto, Gott und Mensch, 145 Nr. 304)
- 92 *s<sup>c</sup>nh tt.f mdd w3t.f*  
(de Morgan u.a., Kom Ombos I 81)
- 93 *s<sup>c</sup>nh smw hr mw.f*  
(Chassinat, Dendara II 64)
- 94 *srq htjt n wnn hr mw.s*  
(Chassinat, Dendara IV 262; Otto, Gott und Mensch, 150)
- 95 *srq htjt n mrj.f*  
(Chassinat, Edfou II 13)

Zum Thema "Erhörung dessen, der zu ihm ruft" siehe Otto, Gott und Mensch, 111f. (26 Belege mit *cš*), 134-35 (17 Belege mit *njs*), 136 (10 Belege mit *ndb*) und 154-56 (viele Belege mit *sdm*).

## B Zweigliedrige Makarismen (+ = eingliedrige)

Vor Amarna :

- 1 *w3d-wj m33 sw : šw.f wbnw*  
Selig, wer ihn schaut : dessen Sonne ist aufgegangen.  
(Urk IV 1722)

Amarna :

- 2 *w3d-wj p3 sdm sb3jtt.k n<sup>c</sup>nh*  
*k3 s3jj.f m ptr.k ph.f j3w*  
Selig, wer deine Lehre des Lebens hört :  
denn der wird sich an deinem Anblick sättigen, bis er das  
Alter erreicht.  
(Sandman, Texts 60.6-7)

- 3 *w3q-wj p3 dj tw m jb.f*  
*k3 jrjj.f j3w m nfr*

Selig, wer dich in sein Herz gibt :  
 denn er wird das Alter in Vollkommenheit verbringen.  
 (Sandman, Texts 97.11-12)

- 4 *w3q-wj šms tw : dj.k n.f wnn jrt.f nb mn r nhḥ*  
*k3 qrs sw nb.f r3.f hr m3<sup>c</sup>t*

Selig, wer dir folgt ! (Denn) du wirst ihm geben, dass all  
 sein Tun Bestand hat in Ewigkeit.  
 Denn dann wird ihn sein Herr begraben, sein Mund voll Wahrheit.  
 (Sandman, Texts 60.10-11)

- 5 *rš-wj šms p3 ḥq3*  
*sw m ḥ3b r<sup>cw</sup> nb*

Selig, wer dem Herrscher folgt :  
 er ist im Fest Tag für Tag.  
 (Sandman, Texts 47.2; vgl. Beleg B Nr. 25)

- 6 *w3q-wj ḥzjj.k, z3 p3 jtn : wnn jrjj.f nb mn*  
*rwq p3 k3 n nb t3wj mdj.f r nhḥ*  
*hr s3jj.f m <sup>c</sup>nh ph.f j3w*

Selig, wen du segnest, du Sohn der Sonne :  
 all sein Tun hat Bestand, und die Nahrung des Herrn der  
 beiden Länder dauert bei ihm in Ewigkeit.  
 Dann wird er sich am Leben sättigen, bis er das Alter er-  
 reicht.  
 (Sandman, Texts 92.5-7)

- 7 *w3q-wj jrjw sb3jtt.f*  
*k3 ph.f sp3t ḥzjjw*

Selig, wer seine Lehre befolgt :  
 denn er wird den Gau der Gelobten (=die Nekropole) erreichen.  
 (Sandman, Texts 100.14-15)

- 8 *w3q-wj p3 sdm sb3jtt.k n <sup>c</sup>nh - zp 2 -*  
*s3jj.f m ptr.k jw bn 3b*  
*jrtj.fj hr m33 p3 jtn m hrt-hrww*

Selig, wer deine Lehre des Lebens hört !  
 Er wird sich an deinem Anblick sättigen unaufhörlich,  
 und seine Augen werden die Sonne schauen Tag für Tag.  
 (Sandman, Texts 92.8-9)

- 9 *w3q-wj p3 <sup>c</sup>h<sup>c</sup> m b3h.k, rdjw jb.f n sb3jtt.k*  
*hr dj.k n.f j3w n dd.k*

Selig, wer vor dir steht und sein Herz an deine Lehre gibt :  
 denn du wirst ihm ein Alter gewähren, das du gibst.  
 (Sandman, Texts 5.5-6)



- (+)10 *w3ḏ-wj sw ḥzjj.k m st.f nb (...)*  
*vgl. Sandman 25.5 : (w3ḏ-)wj sw ḥzjj.k*  
 Selig ist, wen du segnest an allen seinen Orten, (...)  
 (Sandman, Texts 77.14-15)

- 11 *w3ḏ-wj sw p3 ntj m (ḥzwt).k, p3 šrj nfr n p3 jtn :*  
*jw.k r šḥpr n ḏ3mw, jw.k r nhḥ mj p3 jtn*  
 Wie selig ist er, der in deiner Gunst steht,  
 du schönes Kind der Sonne :  
 du wirst Generationen entstehen lassen  
 und ewig sein wie die Sonne.  
 (Sandman, Texts 82.11-12)

- +12 *w3ḏ-wj rh njswt*  
 (dann werden andere nach mir sagen :)  
 selig, wen der (oder : wer den) König kennt !  
 (Sandman, Texts 25.11-12)

- +13 *w3ḏ-wj ḥzjj(.k)*  
 Selig, wen (du) segnest.  
 (Drioton, ASAE 43 (1943) 29)

#### Persönliche Frömmigkeit :

- +14 *w3ḏ-wj ntj ḥr mr.f : dj.f n.j <sup>c</sup>ḥ<sup>c</sup>w q3 wḏ3.kwj m ḏrt.f*  
 Selig, wer auf 'seinem Kanal' ist !  
 Möge er mir ein hohes Lebensalter gewähren,  
 indem ich heil bin in seiner Hand.  
 (Berlin 6910; Kitchen, Ramesside Inscriptions I 387,5)

- +15 *w3ḏ-wj ḥnn ḥr mw.f*  
 Selig, wer auf seinem Wasser fährt !  
 (Bouriant, in : Recueil de travaux 13 (1890) 163,21)

- +16 *rš(-wj) p3 mh jb.f jm.k*  
*jmw n p3 ph tw*  
 Selig, wer auf dich vertraut !  
 Wehe dem, der dich angreift !  
 (Turin 48; AHG 154.9-10)

- 17 *w3ḏ-wj ntj m ḥzwt.f :*

- 18 *nn ph.n sw ḏw*

Selig, wer in seiner Gunst steht :  
 den trifft kein Uebel.  
 (Bankes 8; AHG 162. Naville, Deir el Bahari III Tf.X  
 cf. Bankes 7; AHG 161)

- 19 *rš-wj ntj m ḥzwt.k*  
*nn pḥ sw ḏw*

Selig, wer in deiner Gunst steht :  
 den trifft kein Uebel.  
 (ÄHG 164; vgl. Beleg B Nr. 31)

*wnn ḥ<sup>c</sup>w.f ḥwjw mkjw*  
*r pḥt.f jm3ḥ m ḥtp*

Dessen Leib ist geschützt und wohlbewahrt  
 bis er die Ehrwürdigkeit (vgl.137) erreicht in Frieden.  
 (=Fragment *Jmn-m-jnt*. Heidelberg Inv 559<sup>138</sup>).

vgl.

*p3 rdjw tw m jb.f*  
*nn h3 sw ḏw nb*

Wer dich in sein Herz gibt,  
 den befällt kein Uebel.  
 (Der el Medine Nr. 207; FIFAO 20 II 99)

- 20 *w3ḏ-wj ntj m ḥzwt.k*  
*nn pḥ sw ḏw nb*

Selig, wer in deiner Gunst steht :  
 den trifft kein Uebel.  
 (Davies, Tomb of Neferhotep Tf. 34; ÄHG, p.58 n.46)

- 21 *rš p3 ntj m ḥzwt.k*  
*nn h3j sw ḏw nb*

Selig, wer in deiner Gunst steht :  
 den trifft kein Uebel.  
 (Papyrus Chester Beatty verso 2.6; ÄHG 189, 24-25)

- 22 *rš p3 hn sw n.s*  
*bw h3jj sw j3dt*

Selig, wer auf sie vertraut :  
 den befällt kein Leid.  
 (Černý/Gardiner, Hieratic Ostracal I 37 verso)

- 23 *rš ntj m ḥzwt.k*  
*snb cnḥ ḥr.f*

Selig, wer in deiner Gunst steht :  
 Leben und Gesundheit sind bei ihm.  
 (= Beleg A Nr. 21, unmittelbar anschliessend)

- 
- 145 Die erste Zeile ist nach Rankes Uebersetzung, in : ZÄS 67 (1931) 79 n.4, mit Sicherheit zu rekonstruieren (das Vorkommen der Vokabel *w3ḏ* wird zudem durch die zu Wörterbuch I, 265.15 angegebenen Belegstellen bestätigt). Den Rest gibt Ranke in Hieroglyphen.

- +24  $p_3 \underline{t}3t \text{ wp } m_3^C t \text{ n } m_3^C t j$   
 ( $w_3 \underline{d}$ )-wj mḥ jb.f jm.k

Du Vezir, der die Wahrheit aufdeckt für den Gerechten !  
 (Selig), wer auf dich vertraut !  
 (Clère, in : Festschrift Schott, 45-49)

- 25  $hjj \text{ p}_3 \text{ w}_3 \underline{d} \text{ p}_3 \text{ rdjw } \underline{t}w \text{ m } jb.f$   
 $3h \text{ tw } r \text{ ḥḥw } n \text{ ḥwjw}$

Selig, wer dich in sein Herz gibt :  
 du bist mächtiger als Millionen Beschützer.  
 (Stele Kairo; Wörterbuch Nr. 194 (Ahmose) = Stele an  
 Amenophis I Kairo; Grébaut, Musée égyptien I, Tf.15)

- 26  $n_3\text{-}n_3^s \text{ p}_3 \text{ ḥr } m_3 \text{ 3w } \underline{t}w, \text{ Jmn} :$   
 $sw \text{ m } ḥ_3 b \text{ r}^C w \text{ nb}$

Selig, wer dich schaut, Amun :  
 der ist im Fest Tag für Tag.  
 (TT 139 Graffito; Gardiner, JEA 14 (1928) Tf. VI; ÄHG 147)

- +27  $hjj \text{ p}_3 \text{ zp } nfr \text{ n } ntj \text{ m } rḥ. \underline{t}$   
 $p_3 \text{ ptr. } \underline{t} \text{ nb } ḥzjjw$   
 $r_3^s\text{-}wj \text{ ḥtp } r \text{ gs. } \underline{t}$   
 $p_3 \text{ }^C qw \text{ m } ṣwt. \underline{t}$

Wohl dem, der dich kennt (oder : den du kennst) !  
 jeder, der dich schaut, ist ein 'Gesegneter'.  
 Selig wer bei dir ruht,  
 wer eintritt in deinen Schatten !  
 (TT 194 (14); ÄHG 172)

- +28  $hjj \text{ zp } nfr \text{ n } p_3 \text{ dmjw. } k$   
 $p_3 \text{ hn } sw \text{ n } pḥtj. k$

Nelson, Reliefs and Inscriptions at Karnak I, Tf.23.7;  
 ÄHG 196)

- 29  $jb.f \text{ n} \underline{d}m, \text{ p}_3 \text{ mḥ } jb.f \text{ jm. } k$   
 $jst \text{ m}_3^C t, \text{ jrt. } k, \text{ ḥr } ḥr.f \text{ r}^C w \text{ nb}$

Glücklich, wer auf dich vertraut :  
 die Maat, dein Auge, ist auf seinem Angesicht Tag für Tag.  
 (ibd., 8)

- +30  $r_3^s \text{ ntj } hn.f \text{ n. } k, \text{ n} \underline{t}r \text{ pn } \text{ Jmn } k_3\text{-}mwt.f$

Selig, wer sich auf dich verlässt, du Gott Amun Kamutef !  
 (Papyrus Harris I, 22.1)

- 31  $w3\bar{d}$ -wj ntj m ḥzwt.k<sup>145</sup>  
 wnn ḥ<sup>C</sup>w.f ḥwjw mkjw  
 r ḥpr jm3ḥ m ḥtp

Selig, wer in deiner Gunst steht :  
 dessen Leib währt geschützt und wohlbewahrt,  
 bis die Ehrwürdigkeit eintritt in Frieden. (vgl. B 19)  
 (Berlin 6768; Ranke, ZÄS 67 (1931) 79 n.4, vgl. Beleg B.19)

spätere Belege :

- +32  $w3\bar{d}$ -wj jrjw ḥ<sup>C</sup>w.f m ṣms jb.f ḥr ḥzwt nt Jmn

Selig wer seine Lebenszeit verbringt,  
 seinem Herzen zu folgen in der Gunst des Amun !<sup>146</sup>  
 (Kairo; Legrain, Statues des rois et des particuliers III,  
 no. 42225)

- 33  $dw3$  ntr n mrj ntr  
 spr.f ḥwt-k3.f n jj

Selig, wen Gott liebt :  
 der erreicht sein 'Ka-Haus' ohne Unheil.  
 (Lefebvre, Petosiris II, 83, no.116.6)

- 34  $r\check{s}$ -wj sw sw3ṣ ḥm.k, ntr<sup>C</sup><sub>3</sub>  
 tm 3b m ṣms pr.k etc.etc.  
 (...)

n ḏ3jt ḏw n <sup>C</sup>nḥ m jḥt.f  
 n sk n wn m ṣms.f  
 ḥwj.f r pt mkt.f r t3 s3.f j3 r ntrw nbw

Selig ist er, der Deine Majestät verehrt, du grosser Gott,  
 der nicht ablässt, deinem Hause zu folgen  
 .... (usw.usw.)  
 kein Uebel widerfährt dem, der von seiner (des Gottes) Habe  
 der nicht vergeht, der in seinem Gefolge bleibt. lebt,  
 Sein Schutz reicht zum Himmel,  
 seine Obhut zur Erde,  
 denn sein Hüter ist grösser als alle Götter.<sup>147</sup>  
 (Chassinat, Edfou V, 343-44)

146 Vgl. hierzu Otto, Die biographischen Inschriften 70-73;  
 Lorton, in : JARCE 7 (1968) 41-54; 8 (1969 70) 55-57;  
 Assmann, in : Ders., Feucht, Grieshammer (Herausgeber),  
 Fragen an die altägyptische Literatur, 73ff.

147 Zur Uebersetzung vgl. Alliot, Le culte d'Horus à Edfou I,  
 192.

148 Vgl. Alliot, a.a.O., 191.

- 35 *rš-wj sw dw3 k3.k, nb pt (...) etc. etc.*  
*... n mḥ n jrjw ḥr mw.k*  
*n sk n dw3 k3.k*

Selig, wer deinen Ka anbetet, du Herr des Himmels,  
 wer... (usw., usw.)  
 nicht sorgt sich, wer 'auf deinem Wasser' handelt,  
 nicht vergeht, wer deinen Ka anbetet.<sup>148</sup>  
 (Chassinat, Edfou V, 344)

#### Nachtrag zu n.17 :

Der Text des Nufer hat übrigens eine Parallele in den Inschriften der Sitzstatue eines *Twtj*, die von Miss M. Benson und Miss J. Gurley 1897 im Muttempel von Karnak gefunden wurde und die nach Newberrys Angaben aus der späten 18. Dyn. stammt :

*jnk qbh n njwt.f*  
*grw m pr.f*  
*dj.n.j snḏ nṯr.j m jb.j*  
*njswt m ḥ3tj.j*  
*šfšft nt nb.j ḥt <sup>c</sup>wt.j*  
*r pḥt.j j3wt nt dd.sn*

"Ich bin ein 'Kühler' seiner Stadt,  
 ein Schweigender in seinem Hause.  
 Ich gab die Furcht vor meinem Gott in mein *jb*-Herz,  
 (und die vor) meinem König in mein *ḥ3tj*-Herz.  
 Die Hoheit meines Herrn durchdrang meine Glieder  
 bis ich das Alter erreichte, das sie geben."

(Newberry, in : M. Benson, J. Gurley, *The Temple of Mut in Asher*, London 1899, 338).

GEDANKEN ZUM THEMA "LEHRE - TESTAMENT - GRAB - NAME"

*Jan Bergman, Uppsala*

## 1. PROLEGOMENA

Die Formulierung des Titels soll dem Leser einleuchtend machen, dass hier keine erschöpfende Behandlung des angegebenen Themas zu erwarten ist, sondern vielmehr eine Skizze, die einige von mir als besonders wichtig aufgefasste Probleme auf diesem weiten Forschungsfeld hervorhebt.

Vor allem haben drei Faktoren zur Bildung des vielleicht sonderbar klingenden Wörterquartetts der Ueberschrift mitgewirkt. Erstens die auffällige Tatsache, dass gerade die Lebenslehren unter Verfassernamen hervortreten und so in dieser wichtigen Hinsicht von allen anderen Schöpfungen der anonymen ägyptischen Kultur - seien es Meisterwerke der Literatur, der Malerei, der Plastik, der Architektur oder der Musik - hervorrangen. Dieses oft kommentierte aber m.E. kaum überzeugend erklärte Verhältnis habe ich seit langem als eine Art Herausforderung empfunden. Hier berühren sich die beiden extremen Worte des Quartetts, "Lehre" und "Name".

Zweitens ist meine Aufmerksamkeit beim Studium der pseudepigraphischen Literatur, die in jüdischen - oder jüdisch-christlichen - Kreisen in den Jahrhunderten um die Zeitwende entstanden ist, auf die sogenannten "Testamente" gelenkt worden. Offenbar hat in dieser Epoche die Darstellung einer Lehre (o.ä.) als Διαθήκη oder Testamentum eine grosse Anziehungskraft besessen, wovon die Popularität dieses Titels zeugt. Hier findet sich eine inhaltlich und formal teilweise sehr heterogene Reihe von Schriften, die sich als "Testamente der zwölf Patriarchen", "Testament des Hiob", "Testament des Abraham", "Testament des Isaak" und "Testament des Jakob" vorstellen. Auch dem Mose, dem Salomo, ja, dem Adam wird ein "Testament" zugeschrieben.

Unter der Selbstbezeichnung "Testament" begegnet uns hier eine didaktische Gattung, die aus dem Genre der Abschiedsrede hervorgegangen ist. Beim zweiten Strassburger Symposium über die Weisheitslehren im Alten Vorderen Orient im Jahre 1976, dessen Vorträge unter dem Sammeltitle "SAGESSE et RELIGION" publiziert werden, behandelte mein Beitrag "Discours d'adieu - testament - discours posthume" diese jüdische Testament-Literatur, mit der dann auch einige altägyptische Lebenslehren verglichen wurden. Auf diesen ziemlich ausführlichen Artikel (S. 21-50) wird der Leser für weitere Angaben hingewiesen, da die folgende Darstellung zum Teil auf dem hier gelegten Grund weiterbaut. Dieses Spezialstudium der Gattung Abschiedsrede-Testament ist für das Wort "Testament" im Titel verantwortlich.

Drittens wirft das "Enkomium der alten Weisen" im Papyrus Chester Beatty IV ein besonderes Licht auf die engen Beziehungen zwischen "Lehre" und "Name", wobei die Rollen der Schrift und des Grabes kontrastiert werden. Diese spannungsvolle Betrachtungsweise der Beziehungen Lehre - Grab - Name soll näher studiert und analysiert werden.

Zuletzt soll angekündigt werden, dass die "Maximen des Ptahhotep" in unserer Behandlung als Hauptbeispiel der alten Lehren gelten wird. Der Tatbestand, dass diese Lebenslehre die einzige unter den älteren Lehren ist, die in ihrer Ganzheit bewahrt ist, sowie auch ihre weitreichende Berühmtheit - Ptahhotep gehört der Weisenogdoade des ramessidischen Enkomiums an, ein Zitat aus seiner Lehre lässt sich sogar in einem koptischen Kloster belegen<sup>1</sup>! - können dieses Verfahren begründen. Natürlich bin ich dessen wohl bewusst, dass diese Lehre auch eigene Sonderzüge aufzeigt, was ihre Repräsentativität für andere Lehren einschränkt.

---

1 Brunner, ZÄS 86 (1961) 145ff.



## 2. LEHRE - TESTAMENT

Oben wurde darauf hingewiesen, dass "Testament" als Selbstbezeichnung bei mehreren späteren Lehren jüdischen (jüdisch-christlichen) Ursprungs begegnet. In den früheren Epochen lassen sich aber so betitelte Schriften nicht belegen. Das ist auch für Aegypten wahr, wo trotz der Mannigfaltigkeit der Benennungen der Lehren<sup>2</sup> keine unter ihnen mit "Testament" zu übersetzen ist.

Mit dem Titel "Testament" beanspruchen nun die betreffenden Schriften nicht als wirkliche juristische Urkunden aufgefasst zu werden. Solche äusseren Merkmale wie Datierung, Signatur des Testators, Vidimierung durch Zeugen usw., fehlen ganz. Vereinzelte Charakterzüge dieser Lehren können zwar mit formalen Kennzeichen eines Testaments in Verbindung gesetzt werden - so bezeichnen sich z.B. die Testamente der zwölf Patriarchen als "Kopien", sie enthalten Angaben über Gesundheitszustand, Alter usw.<sup>3</sup> -, die Beliebtheit des Titels dürfte aber mehr vom inneren Charakter eines Testaments abhängen. Es handelt sich um ein "geistliches Testament" oder - mit dem angloamerikanischen Ausdruck - "Ethical Will".

Als "Testament des NN" könnte man in einem sehr weiten Sinn jede Schrift bezeichnen, die sich auch nach dem Tode des Verfassers eines Weiterlebens erfreut hat. Eine so allgemeine Anwendung von "Testament" ist jedoch von kleinem Nutzen. Die Selbstbezeichnung "Testament" will anscheinend auf gewisse Grundfunktionen eines solchen Dokuments Bezug nehmen. Welche sind diese ?

---

2 Siehe z.B. Leclant, in : *Sagesses du Proche-Orient Ancien*, 11f.

3 Siehe Bergman, in : *Sagesse et Religion*, 24ff.

Erstens will ich die bewusste Ausrichtung auf die Zukunft hervorheben. Das Testament zeigt eine doppelte Zeitbestimmung auf ! Einerseits soll es um gültig zu sein in der Lebenszeit des Testators errichtet worden sein, andererseits treten die Bestimmungen des Testaments erst nach dem Tode des Testators in Kraft.

Zweitens will ich unterstreichen, dass ein Testament eine feste Beziehung zwischen einer bestimmten mit Namen angegebenen Person, dem Testator, und einer oder mehreren Personen, den Erben, zu deren Gunsten die Schrift verfasst worden ist, etabliert.

Drittens wird das Testamentverfahren vom Willen bestimmt, die gesammelten Eigentümer als Erbe für die Zukunft zu sichern. Bewahrung vor Zerstreuung ist die Grundintention. Das Testament soll ein Instrument der Kontinuität der Tradition sein und in der kritischen Lage eines Generationswechsels eine Sukzession nach dem Willen der älteren Generation sichern.

Inwieweit entsprechen die altägyptischen Lebenslehren diesen Charakterzügen des Testaments ?

Um diese Frage zu beantworten, wollen wir zuerst einige kurze allgemeine Bemerkungen zu den drei Punkten geben und dann konkrete Belege aus den "Maximen des Ptahhotep" darbieten.

Erstens sei festgestellt, dass auch die Lebenslehren oft mit einer doppelten Zeitperspektive rechnen, und zwar einer Nahperspektive, in der aktuelle Erfahrungen und damit zusammenhängende Ermahnungen dominieren, und einem, oft sehr weit ausgezogenen Zeithorizont, der sich von den ältesten Vorfahren bis zu mehreren Generationen in die Zukunft erstreckt. Diese Einrichtung auf die nahe oder ferne Zukunft ist eine Eigenschaft, die den Lebenslehren schon als Mittel der Erziehung angehört.

Was zweitens die feste Beziehung zwischen zwei - oder mehreren - genau angegebenen Parteien anbelangt, so erfüllen die Mehrzahl der Lebenslehren diese Bedingung. Fast ausnahmslos zeigen die

Lehren einen Rahmen auf, nach dem der Vater-Lehrer-Meister dem Sohn-Schüler-Jünger seine Lebenslehre in Gestalt einer Rede - bisweilen schon in einer Schrift zusammenfasst (so nach dem Epilog der "Lehre für Kagemni") - überliefert. Zu der auffälligen Tatsache, dass die geschilderte Situation gewöhnlicherweise nicht derjenigen der natürlichen väterlichen Erziehung oder der normalen Schulunterweisung entspricht, sondern einer Abschiedsrede des alternden, sich in Todesnähe befindlichen Vaters (Lehrers), was geeignet ist, den Testamentscharakter hervorzuheben, kommen wir unten zurück.

Zum dritten Punkt der traditionsbewahrenden Funktion, kann man einleitend bemerken, dass die altägyptischen Lebenslehren zu den wichtigsten kulturbewahrenden Kräften des Nillandes zu rechnen sind. Sowohl ihr eigener - oben angegebener - erweiterter Zeithorizont zeugt davon, wie auch der Umstand, dass einige der ältesten Lehren das Pharaonenreich auf seinem Wege durch 3000 Jahre bis ans Ende begleitet haben, was ein Spruch des Hardjedef auf demotisch<sup>4</sup> und eine Maxime des Ptahhotep auf koptisch<sup>5</sup> beweisen. Um die seit alters her ererbten Lebenslehren, die Nachlassenschaft des alten Weisen, bemühen sich stets neue Generationen von Schreibern, welche auch selbst nach dem Ehrentitel "Weiser" trachten. H.Brunners treffende Charakterisierung der ägyptischen Kulturentwicklung : "Im Alten selbst wird das Neue gesucht und gefunden"<sup>6</sup> ist für die Haltung der Lebenslehren besonders zutreffend. Gewiss können sie mit gutem Recht als "geistliche Testamente" bezeichnet werden. Lassen wir uns nun dies mit Belegen aus den "Maximen des Ptahhotep" exemplifizieren! Was die doppelte Zeitperspektive anbelangt, so tritt sie hier sehr deutlich hervor. Die Nahperspektive gibt ein ausführlicher Prolog an. Der von allerlei Alterskrankheiten angegriffene Wesir

---

4 Siehe RdE 18 (1966) 65 Anm.3.

5 Siehe oben Anm. 1.

6 Brunner, Grundzüge einer Geschichte der altägyptischen Literatur, 16.

erbittet sich vom König die Erlaubnis, seinen Sohn als "Stab des Alters", d.h. als sein Nachfolger, einzusetzen. Das bezieht sich auf die Sukzession. In der kritischen Lage des Vaters soll eine Massnahme getroffen werden, die die Kontinuität des Amtes für die Zukunft sichert : "Damit man gegen dich (scil. den König) auf dieselbe Weise handelt, so dass das Böse vom Volk gewendet wird, und die beiden Ufer dir dienen" (Z. 33-35; vgl. den entsprechenden Wunsch am Ende der Lehre, Z. 638).

Der Zeithorizont wird nach beiden Richtungen erweitert. Ptahhotep erklärt nämlich, dass er seinem Sohn übergeben will "die Worte derjenigen, welche zu hören wissen, wie auch die Ratschläge der Vorfahren, welche ehemals auf die Götter - wohl die erste Königsdynastie - zu hören wussten (Z. 30-32). Andererseits sagt er vom gehorsamen Sohn so : "Wenn er alt wird und einen ehrwürdigen Status erreicht hat, soll er ähnlicherweise zu seinen Kindern reden, damit ihre Nachkommen ihrerseits die Lehre für deren Kinder wiederholen sollen" (Z. 590-595). So soll die Lehre von Generation zu Generation wandern, um "nie im Lande zu verschwinden" (Z. 512). Ja, die Lehre kann als "eine Unterweisung wie ein Mann zur Nachwelt reden soll" (Z. 517) charakterisiert werden. Es ist wichtig zu notieren, dass das Verhältnis in dieser weiten Zeitperspektive auch den konventionellen Rahmen Vater-Sohn sprengt, indem Kinder und Abkömmlinge - im Plural ! - als Adressaten und Tradenten auftreten.

Der Prolog zu den "Maximen des Ptahhotep" verdient in verschiedener Hinsicht unsere besondere Aufmerksamkeit. Hier finden wir eine ausführliche, drastische Schilderung der Altersbeschwerden des Ptahhotep. Die Funktion dieser detailreichen Altersbeschreibung, die ihresgleichen im ganzen Alten Vorderen Orient suchen kann, ist offenbar. Sie soll die Todesnähe markieren und die Notwendigkeit der Sukzession hervorheben. Damit wird aber auch die nachfolgende Rede als eine Abschiedsrede bestimmt. Diese Feststellung ist nun von besonderem Gewicht, da gerade diese Gattung den Ausgangspunkt für die Entwicklung der jüdischen "Testamente"

bildet<sup>7</sup>. Ein charakteristischer Zug der Abschiedsrede ist, dass sie gern Erinnerungen ans Vergangene, Ueberlegungen zur gegenwärtigen Lage und Zukunftsvisionen nebeneinander vorführt, was der Situation eines Sterbenden entspricht, der sein Leben Revue passieren sieht und gerne weissagt. Dies stimmt gut mit der schon gezeichneten variierenden Zeitperspektive der Lehren überein. Hier soll daran erinnert werden, dass das "Enkomium der alten Weisen" (Papyrus Chester Beatty IV, Verso 2, 5ff.) diese Weisen, unter denen Ptahhotep seinen Platz einnimmt, so einführte: "Die weisen Schreiber, die seit der Zeit derer, die nach den Göttern kamen, verkündeten was kommen werde" (2,5-6). Später wird auch Folgendes festgestellt: "Bei den Weisen, die das Kommende vorhersagten, traf das ein, was sie geweissagt hatten: Man fand es als Spruch, aufgeschrieben in ihren Büchern" (3,7-8)<sup>8</sup>.

Nebenbei will ich auf zwei späte Zeugen dieser engen Verbindung zwischen dem Prophezeien des Weisen und seinem Tod hinweisen, das sogenannte "Töpferorakel" und Manethos Ueberlieferung vom Weisen Amenophis (Manetho, Frgm. 54, § 232 ff., ed. Waddell). Beide zeigen aber eine merkwürdige Variante dieser Verbindung auf: Der Töpfer stirbt mitten im Prophezeien, während Amenophis aus Furcht vor dem König sich selbst tötet, so dass die Prophezeiung erst postum dem König schriftlich übergeben wird.

In Bezug auf die Schilderung der Alterskrankheiten des Ptahhotep soll bemerkt werden, dass eine solche gerade im Kontext vom Abschiedsrede-Testament problematisch ist. Zu den Merkmalen

---

7 Siehe Bergman, a.a.O., wo auch weitere Literaturhinweise zu finden sind.

8 Für eine Interpretation solcher Weissagungen und die wichtige Abgrenzung gegen alttestamentliche Prophezeiungen siehe Brunner, ZÄS 93 (1966) 31f.; die Uebersetzung oben ist mit Brunners (ebd. S. 29f.) identisch.

eines Testaments gehört bekanntlich eine Versicherung, dass der Testator beim Errichten des Dokumentes gesund ist. Angaben über Gesundheitszustand finden sich auch nicht selten in den jüdischen Abschiedsreden (z.B. Dtn 34,7 über Mose; Jubiläenbuch 35,7 über Rebekka) und den Testamenten der zwölf Patriarchen (z.B. Testamentum Levi 1,2; Testamentum Naphtali 1,2; Testamentum Aser 1,2; Testamentum Isachar 7,9)<sup>9</sup>. Aber auch negative Aussagen über den Zustand kommen in dieser Literatur vor (Gen 48,1 und 10 über Jakob; bzw. Testamentum Ruben 1,2; Testamentum Simeon 1,2; Testamentum Hiob 1,2).

Im Falle des Ptahhotep liegt eine offenbare Spannung zwischen solchen Erklärungen vor, wie : "Die Augen sind schwach, die Ohren taub, die Kraft schwindet aus Mattigkeit des Herzens, der Mund schweigt und kann nicht mehr sprechen, das Herz ist vergesslich und kann sich des gestrigen Tages nicht mehr erinnern" (Z. 11-13,16) und der darauf folgenden, etwa 600 Zeilen langen Lehre, die gerade als Rede präsentiert wird. Ausserdem kontrastiert die Schilderung der Altersbeschwerden des Prologs zu der Ausgestaltung des kurzen Epilogs, wo Ptahhotep auf neuem in Ich-Form hervortritt (Z. 637-644). Hier wünscht der Vater dem Sohne ein langes Leben und rühmt sich dessen, dass er selbst - als Gabe des Königs wegen seines nie fehlenden Maat-Dienstes - das Idealalter von 110 Jahren erreicht habe, was offenbar auch eine ideale Gesundheit voraussetzt, denn von einer solchen Verbindung zwischen Idealalter und Gesundheit zeugen mehrere Texte<sup>10</sup>.

Ein Vergleich mit den Aussagen über den 110 Jahre alten Wundermann Djedi in Papyrus Westcar (7,2f. und 17ff. ) ist ergiebig. Manche Züge sind gewiss märchenhaft (so der enorme Appetit und die volle Jugendkraft). Der Gruss des Hardjedef an Djedi ist

---

<sup>9</sup> Für weitere Ueberlegungen siehe Bergman, a.a.O., 30 ff.

<sup>10</sup> Siehe Janssen, OMRO 31 (1950) 33ff., Texte Nr. 9, 11, 14a, 17, 25, 27. Ein ausführliches Beispiel findet sich in Caminos, A Tale of Woe 70 (I 6ff.).

aber für das von uns behandelte Dilemma sehr einleuchtend :  
 "Dein Zustand gleicht dem eines Mannes, der das Greisenalter noch vor sich hat - bedeutet doch hohes Alter letztes Stündlein, Einsargen und Bestatten - eines, der bis zum Morgen durchschläft und der frei ist von Leiden und Altershusten"<sup>11</sup>. "Letztes Stündlein, Einsargen und Bestatten" lässt sich gut mit dem idealbiographischen Stil des Epilogs vereinen, aber nicht "Leiden und Altershusten", was dagegen mit der Schilderung des Prologs trefflich übereinstimmt.

Schon aus diesen Gründen lässt sich fragen, ob der Prolog nicht als ein Zusatz zu betrachten ist, welcher der schriftlich fixierten Lehre, die mit dem ausführlichen Titel II (Z. 42-50) anfang, zugefügt wurde. Dies könnte den merkwürdigen Zustand erklären, dass die Titulatur des Wesirs in der ältesten Handschrift (Papyrus Prisse) gerade im Titel II vollständig vorliegt, nicht aber am Anfang des Prologs. Die beiden späteren Versionen (L<sub>2</sub> und C) zeigen die lange Titulatur doppelt auf.

Man bemerke auch den auffälligen Widerspruch zwischen der Aussage des Königs : "Niemand ist weise geboren", welche Aussage den Schlusspunkt des Prologs ausmacht (Z. 41), und der Proklamation des Ptahhotep im Schlussabschnitt der Lehre : "Handle denn, bis dein Herr von dir sagt : 'Wie vollkommen ist derjenige, den der Vater, von dessen Leib er ausgegangen ist, erzogen hat, dem alles vom Vater gesagt wurde, schon als er noch im Leibe seiner Mutter war !'" (Z. 628-631).

Diese Spannungen, die in der auf uns gekommenen Komposition der "Maximen des Ptahhotep" vorliegen, stellen weitere Fragen. Der in Ich-Form gestaltete Schlussabschnitt lautet : "Es ist nicht gering, was ich auf Erden getan habe; ich habe 110 Lebensjahre vollbracht, die mir der König geschenkt hat, indem meine Beloh-

---

11 Ich gebe die elegante Uebersetzung von Brunner-Traut, Alt-ägyptische Märchen, 17, wieder.

nungen die der Vorfahren überragen, weil ich die Maat für den König ausgeführt habe bis zur Stätte der Seligkeit" (Z. 640-644). Wenn dieses Stück separat überliefert wäre, dürfte wohl kein Ägyptologe daran zweifeln, dass hier ein Abschnitt einer typischen Idealbiographie vorliege. Solche sind uns ja aus dem Alten Reich als Grabinschriften wohl bekannt, worauf auch die abschliessende Formulierung "bis zur Stätte der Seligkeit" (d.h. dem Grabe) hinweisen könnte. Die literarische Form der Idealbiographie ist die postume Rede, bei der der Verstorbene die Besucher des Grabes oder die Vorübergehenden anredet und ihnen sein Leben und seine Lebensführung in ideale Wendungen einkleidet, präsentiert<sup>12</sup>.

Wir wollen im Abschnitt 3 unten, wo "Lehre - Grab" näher behandelt werden, mögliche Erklärungen zu dieser komplexen Anlage der "Maximen des Ptahhotep" prüfen. Deshalb können wir uns hier mit der Feststellung begnügen, dass diese Lehre schon in ihrer ältesten vorliegenden Version verschiedene literarische Stile und Gattungen vereinigt.

Und nun zurück zur Bedeutung des Alters des Weisen, die uns schon früher beschäftigt hat ! Wenn man behauptet, dass die Lehre in ihrem Rahmen die gewöhnlichen Beziehungen Vater/Lehrer - Sohn/Schüler in Familie und Schule konventionell widerspiegelt, ist dies nur eine halbe Wahrheit. In diesen Erziehungssphären haben natürlich auch jüngere Väter und Lehrer eine Rolle gespielt. Die Lehren zeichnen fast ausnahmslos den Vater-Lehrer-Meister als einen alten - im Falle des Ptahhotep, wie wir sahen, einen greisenhaften - Mann. Mehrere Faktoren haben sicher dazu beigetragen. Als "Lebenslehren" sollten diese Schriften das ganze Leben - oder die ganze Maat - nicht nur auf verschiedenen Gebieten, son-

---

12 Siehe Sainte Fare Garnot, L'appel aux vivants dans les textes funéraires égyptiens des origines à la fin de l'Ancien Empire, Le Caire 1938 und E. Edel, Untersuchungen zur Phraseologie der ägyptischen Inschriften des Alten Reiches, in : MDAIK 13, 1 (1944).



dern vor allem in allen seinen Stufen umfassen. "Ein langes, kluges, beobachtendes, wägendes und wertendes Leben bildet die Voraussetzung für die Art Lehren überhaupt" stellt H. Brunner, der Spezialist der altägyptischen Erziehung, fest<sup>13</sup>. So tritt z.B. der Vater des Kagemni mit seiner Lehre erst dann hervor, "wenn er den Absichten der Menschen auf den Grund geschaut hat und ihr Charakter ihm klar geworden ist" (Papyrus Prisse 2,3-4). Eine grundsätzliche Achtung des Alters und des Altertums, welche der alten ägyptischen Kultur natürlich eigen ist (vgl. Herodot, Historien II,80), kommt hinzu<sup>14</sup>. Meines Erachtens dürfte aber auch die Intention, die Lehre gerade als Abschiedsrede und "geistliches Testament" zu gestalten, eine wichtige Rolle gespielt haben. Die Lebenslehre soll eine Art Lebenssumme ausmachen, aber auch - ein Lebensprogramm. Hohes Alter und ein Leben als Weiser bedingen sich somit teilweise. Wer den Ratsschlägen des Vaters folgt, wer seinen Maat-Dienst trefflich ausübt, dem wird auch ein langes Leben, gern als das Idealalter von 110 Jahren bestimmt<sup>15</sup>, als Gunst und Belohnung gegeben. Auch ein ganz besonderes Wissen, z.B. das Kennen eines Sargspruches, kann - nach dem Sargspruch 228 (CT III 267 und 292f.) - das Erreichen des Idealalters garantieren. In den "Maximen des Ptah-hotep" spielt das Thema des idealen Alters - im Gegensatz zur Schilderung des leidenden Greises im Prolog - bezeichnenderweise eine wichtige Rolle, gerade in den abschliessenden Ermahnungen (Z. 543f. und 590) und im Epilog (Z. 639- und 641).

Abschliessend soll bezüglich der Situation der Abschiedsrede und des Testaments noch einmal auf die Notwendigkeit der Sukzession hingewiesen werden, sowohl als Ueberwindung einer Krise wie auch

---

13 Altägyptische Erziehung, 110.

14 Siehe zu diesem Thema z.B. Wessetzky, in : Helck/Otto, Lexikon der Ägyptologie I, Sp. 154ff. und Brunner, Altägyptische Erziehung, 129 Anm. 71.

15 Zum Idealalter siehe Lefebvre, in : CRAIBL 1944, 106ff. und Janssen, a.a.O. (Anm.10).

als Möglichkeit des Uebergangs zu einem neuen Status für die beiden betroffenen Parteien. J. Assmann hat in seiner Studie "Das Bild des Vaters im Alten Aegypten"<sup>16</sup> zur auffälligen Schilderung der Altersbeschwerden des Ptahhotep bemerkt, dass mit dem altersschwachen und bedürftigen Vater, der, um sich zurückziehen zu können, notwendigerweise "einen Stab des Alters" braucht, eine Situation gegeben wird, deren Gewicht und Sinn durch den "Mythos von der Himmelskuh" - und ich möchte das "Märchen von Isis und Re" hinzufügen - hervorgehoben werden. Auch in der Götterwelt ist für den von Altersschwächen angegriffenen Götterkönig Re eine Sukzession vonnöten, sei es, dass der Sohn Schu oder die Göttin Isis die Macht übernimmt. Für die Ueberlieferung der Lehre - und der Tradition, ja, der ganzen Kultur - und ihr Weiterleben ist eine neue Generation nötig. Das Neue soll aber - wie oben bemerkt wurde - im Alten gesucht und gefunden werden. Man kann in diesem Zusammenhang feststellen, dass im Rahmen der "Maximen des Ptahhotep", der Sohn, Ptahhotep der Jüngere, eine ganz passive Rolle spielt. Nach dem Epilog der "Lehre für Kagemni" (Papyrus Prisse 2,5-7) treten dagegen "die Kinder und Kindeskinde" aktiv hervor - hier wie am Ende der Lehre des Cheti (11,4 : "Siehe, dies Buch liegt vor dir und deinen Kindeskindern") und im oben zitierten Passus über die lange zukünftige Traditionskette der Lehre des Ptahhotep (Z. 590-595) werden ausnahmsweise mehrere Generationen als Empfänger der Lebenslehre ausdrücklich erwähnt. Von den Nachkommen des Vaters des Kagemni hören wir, dass sie sich niederwarfen, laut die Lehre lasen, die sie als "köstlicher als alles, was es in diesem ganzen Lande gab" betrachteten, und so ihr ganzes Leben danach einrichteten.

---

16 Diese Studie ist gedruckt in Tellenbach (Hrsg.), Vaterbild, 12ff. Siehe besonders 23ff.

### 3. LEHRE - GRAB

Die "Maximen des Ptahhotep" endeten, wie schon beachtet wurde, mit der Erwähnung der "Stätte der Seligkeit", d.h. des Grabes. Mit dem Lebensalter von 110 Jahren hängen, nach dem oben angeführten Zitat aus Papyrus Westcar, "letztes Stündlein, Einsargen und Bestatten" zusammen, wovon auch mehrere Inschriften zeugen. Vom Tode des Ptahhotep hören wir aber kein Wort. Die Schrift weist keinen Epilog auf, der dem Prolog mit Wesir und König als Akteuren entspricht. Dies ist auffällig, besonders wenn man diese mit dem Aufbau der "Lehre für Kagemni" vergleicht, deren Schluss in demselben Papyrus (Prisse) zu finden ist, der uns die älteste Version der "Maximen des Ptahhotep" bewahrt hat. Der Epilog der "Lehre für Kagemni", leider das Einzige vom Rahmen dieser Lehre, das uns bekannt ist - hat es auch einen ähnlich aufgebauten Prolog gegeben? -, weist eine Doppelstruktur auf. Erstens gibt er die Reaktion der Kinder und Kindeskin- der auf die Lehre wieder (vgl. oben am Ende des 2. Abschnitts), zweitens stellt er die Königs- und Wesirsukzession fest: Huni starb, Snofru folgte nach, wobei Kagemni als neuer Wesir eingesetzt wurde. Aber auch hier fehlt eine direkte Aussage über den Tod des alten Wesirs, sowie auch Angaben über Bestattung und Grab. In einer merkwürdigen Weise ergänzen sich somit formal die beiden Lehren, die im Papyrus aufeinander folgen. Das kann natürlich reiner Zufall sein. Da aber die beiden Lehren mehrere Übereinstimmungen aufweisen (z.B. die markante Königsbezogenheit des Rahmens)<sup>17</sup> ist jedoch mit der Möglichkeit zu rechnen, dass die Zusammenstellung hier von einem bewussten Sammeln einander ähnlicher und ergänzender Lehren zeugt.

---

17 Vgl. Lichtheim, *Ancient Egyptian Literature I*, 10.

J. Assmann hat in seiner Studie zum Vaterbild treffend dargelegt, wie die Rolle des Vaters als Erzeuger, Ernährer und Erzieher eine ansteigende Bedeutungskurve aufzeigt : Je älter der Sohn, desto bedeutender wird der Vater für ihn<sup>18</sup>. Er fügt aber hinzu, dass der Zenith der Kurve vom Vater erst nach dem Tode erreicht wird. Was bedeutet das für die Lehren ?

Erstens muss daraus folgen, dass die Autorität des toten Weisen nicht abnimmt, denn er ist auch noch nach seinem Tode, durch Totenkult und Nachfolgerschaft, in die Gemeinschaft der Lebenden mit einbezogen. Der Nachfolger ist dem Vorgänger Rechenschaft schuldig. Hier eröffnet sich in der ägyptischen Lebensschau ein weites Feld für postume Wirksamkeit des Toten, was natürlich in besonderem Grade vom toten Weisen gilt. Allerlei Grabinschriften, die in der 1. Person verfasst sind (z.B. die Idealbiographien), "Letters to the Dead", Agieren in Rechtsfällen usw., zeugen reichlich von der Bedeutung, die die alten Ägypter einem solchen postumen Wirken der Toten zumassen. Auch einige Lehren präsentieren sich so, dass sie von mehreren Forschern als postume Reden des verstorbenen Vaters an den Sohn und Nachfolger aufgefasst worden sind. Das gilt vor allem von den beiden sogenannten politischen Lehren, der "Lehre für Merikare" und der "Lehre Amenemhet's I."<sup>19</sup>. Eine Eigenheit dieser beiden Lehren ist, dass sie in auffälliger Weise eine Zwischenform der "Lehre" und "Idealbiographie" - es sei denn, dass im Falle Amenemhet's I. dem Inhalt nach nur von "Biographie" zu reden ist ! - aufweisen. Wie oben betont wurde, bedingen Idealbiographie und Postumität einander, so dass diese Ausgestaltung nur konsequent ist. In diesem Zusammenhang will ich es übrigens

---

18 Assmann, in : Tellenbach (Hrsg.), Vaterbild, 29f.

19 Siehe Volten, Zwei altägyptische politische Schriften, 84f. und 125f.; Posener, Littérature et politique, 67ff. Gegen diese postume Deutung der "Lehre Amenemhet's I." wendet sich Anthes, in : Assmann/Feucht/Grieshammer (Hrsg.), Fragen an die altägyptische Literatur, 41ff.

als eine dringende Aufgabe bezeichnen, eine Untersuchung über innere und äussere Beziehungen zwischen Lehren und Idealbiographien, die einander formell und funktionell in dem funerären Kontext ergänzen können, vorzunehmen.

Hier ist es nun angebracht, unsere Aufmerksamkeit noch einmal an die schon oben notierten Eigenheiten des letzten Abschnitts der "Maximen des Ptahhotep" zu lenken. Ganz am Ende - unmittelbar vor dem üblichen Schreiber-Kolophon - findet sich die schon zitierte Partie (Z. 640-644), die unverkennbar den Stil der Idealbiographie aufweist. Hier begegnet uns die Aussage : "Ich habe die 110 Jahre vollbracht", und als Schlussstein finden wir "bis zur Stätte der Seligkeit"<sup>20</sup>. Gerade beim Uebergang zum Stil in der 1. Person - der im übrigen nur im Prolog zu belegen ist - lesen wir den Wunsch : "Möchtest du mich erreichen, indem dein Leib wohlbehalten ist und der König mit der Entwicklung zufrieden ist !" (Z. 637-638). Die einleitende Wendung (*ph.k.wj*) könnte mit "meinen Status erreichen" übersetzt werden und auf das hohe Alter - doch wohl ohne Altersbeschwerden ? - und die hohe Ehrung des Vaters hinweisen (vgl. Z. 590)<sup>21</sup>. Natürlicher ist aber meines Erachtens die Deutung, die auch *ḫába* bevorzugt<sup>22</sup>, dass hier die Ankunft in der Totenwelt gemeint ist. Dafür spricht - neben der in diesem Zusammenhang besonders geeigneten Hoffnung, dass der Leib wohlbehalten sein soll - der spätere Wortgebrauch.

20 *st-im3ḫ* wird von *ḫába* mit "l'habitable de la béatitude" übersetzt (Maximes de Ptahhotep, 105). Der Ausdruck kann auch als eine Abstraktionsbildung fungieren, etwa "ehrwürdiger Status". So übersetzt Lichtheim, Ancient Egyptian Literature I, 76 ("the state of veneration"). Vgl. auch *im3ḫ* Z. 590. *im3ḫ* kann auch von Lebenden gebraucht werden, aber in der Mehrzahl der Fälle ist die Bedeutung "Seligkeit (der Toten)" sicher (z.B. Sinuhe B 191).

21 Hier steht in der ältesten Version *ph im3ḫ* "Seligkeit - oder den ehrwürdigen Status - erreichen". Die spätere Version *L1* weist einen anderen Text auf. Hat man die Deutung auf eine postume Rede vermeiden wollen ?

22 *ḫába*, Maximes de Ptahhotep, 171.

In der "Lehre für Merikare" (Z. 139) äussert der verstorbene Vater - vielleicht als eine Anspielung auf die Ptahhotep-Stelle ?- gegenüber seinem Sohn den Wunsch : "Möchtest du mich erreichen, ohne dass du einen Ankläger hast !" Und in der "Lehre des Amenope" (24,19-20), wo der Wunsch in einen allgemeinen Makarismos verwandelt ist, hören wir meines Erachtens noch den Nachklang der Ptahhotep-Aussage : "Selig, wer den Westen erreicht, indem er heil ist in der Hand Gottes". Diese beiden Lehrenzitate dürfen bezeugen, dass wenigstens die Nachwelt in diesem Zusammenhang am ehesten an die Totenwelt dachte.

Diese Faktoren zusammengekommen berechtigen nach meiner Meinung die Annahme, dass wir es hier mit Spuren einer postumen Rede des Ptahhotep zu tun haben. Oder sollen wir es ein wenig vorsichtiger so ausdrücken, dass der Schlussabschnitt bewusst so vag formuliert ist, um auch die Deutung der Abschiedsrede als postume Rede zu ermöglichen. Den natürlichsten Ort für eine solche postume Rede stellt das Grab des betreffenden Weisen dar. Hypothetisch möchte ich - ohne die dazu führenden Ueberlegungen hier anzugeben - als Bestandteile einer solchen Lehre im Grab des Ptahhotep den Titel II (Z. 42ff.), eine ziemlich kleine Reihe von Sprüchen, die Zusammenfassung am Ende (Z. 628ff.) und als Abschluss die kleine Idealbiographie vorschlagen. Ob man eine solche kleine Grablehre als Embryo der grossen Lehre oder als Auszüge aus dieser, betrachten soll, lasse ich dahingestellt. Den Prolog aber sehe ich als eine spätere Erweiterung an, wofür auch die fiktive Frühdatierung zur Zeit des Isesi<sup>23</sup> sprechen könnte. Auch formell zeigt der Prolog Eigenheiten auf : Teils wird der Sohn-Leser gar nicht angeredet, ja, sein Name wird nicht einmal erwähnt, teils erinnert der von der einen Partei dominierte Dialog an die "Königsnovelle", wobei jedoch die Rollen des Königs und des Beamten umgekehrt sind, indem der Weise der Hauptakteur ist.

---

23 Ich schliesse mich der Datierung Lichtheims an (Ancient Egyptian Literature I, 6f. : Ende der 6. Dynastie).

Die hier vermutete Verbindung zwischen der Lehre des Ptahhotep (in kleiner Form) und seinem Grab ist hypothetisch und muss unter den vorliegenden Bedingungen so bleiben. Eine sichere Identifizierung des Grabes unseres Ptahhotep ist den Forschern bisher nicht gelungen, trotzdem mehrere Gräber aus dem Alten Reich bekannt sind, deren Besitzer den Namen Ptahhotep tragen<sup>24</sup>. In einem der Ptahhotep-Gräber in Sakkara hat die Entdeckung von zwei demotischen Schulpapyri<sup>25</sup> dazu Anlass gegeben, mit dem Vorhandensein einer Schule zu rechnen. Diese ungewöhnliche Platzierung der Schule könnte vielleicht davon zeugen, dass man zu dieser Zeit den Grabbesitzer Ptahhotep mit dem berühmten alten Weisen gleichstellte. Die Schulpapyri, die Namenlisten enthalten, weisen nicht die geringste Beziehung zu den "Maximen des Ptahhotep" auf.

Ein wenig besser steht es im Falle Kagemni, des Adressaten der anderen Lehre des Papyrus Prisse, die mit den "Maximen des Ptahhotep" vieles gemeinsam hat. Da Ptahhotep im "Enkomium der alten Weisen" mit einem Kairsu ein Paar bildet, hat man<sup>26</sup> diesen für den Verfasser der "Lehre für Kagemni" halten wollen. Ein Grab eines Kairsu ist nicht bekannt, um so berühmter ist aber das Grab des Wesirs Kagemni nördlich der Teti-Pyramide<sup>27</sup> aus der 6. Dynastie. Wenn man bereit ist, wofür vieles spricht, die Angaben über Huni und Snofru als eine fiktive Zurückdatierung anzusehen - Snofru erfreute sich einer grossen Popularität, was gerade diese zeitmässige Verbindung erklären könnte - so ist die Gleichstellung dieses Wesirs Kagemni mit dem Sohn des Weisen, der seinem Vater als Wesir nachfolgte, sehr plausibel. Dieser Kagemni wurde früh vergöttlicht und war viele Generationen lang Gegen-

---

24 Siehe Žába, *Maximes de Ptahhotep*, 7 Anm. 7.

25 Spiegelberg, *Die demotischen Denkmäler* Nr. 31.168 und 31.169.

26 Zuerst Posener, *RdE* 6 (1949) 32f.

27 Siehe Porter/Moss, *Bibliography* <sup>2</sup>III,2, 521ff.

stand eines Kultes im Zusammenhang mit seinem Grab : Stelen und Opfertafeln, deren Personennamen mit "Gemni" (eine Kurzform von Kagemni) als theophorem Element zusammengesetzt sind, zeugen davon, wie auch die Wendung "geehrt bei dem Wesir Kagemni"<sup>28</sup>. Man will gern glauben, dass seine Weisheit, durch die Lehre des Vaters für ihn berühmt, zu diesem Kult beigetragen hat und dass die Lehre bei seiner Verehrung eine Rolle spielte. Nun hat E. Edel unter den Inschriften in seinem Grab ein paar Lehrensprüche entdeckt<sup>29</sup>, von denen er vermutet, dass sie Zitate aus der "Lehre für Kagemni" seien. Wie ansprechend auch diese Vermutung ist, lässt sie sich bei unseren geringen Kenntnissen dieser Lehre nicht beweisen. Auf jeden Fall handelt es sich nur um eine sehr kleine Zahl von Sprüchen, so dass man, auch wenn diese Zuweisung der Sprüche richtig ist, dadurch nicht berechtigt wird, von einer "Grablehre" zu sprechen.

Im Falle des Nestors unter den alten Weisen, Imhotep, ist die Lage am schlechtesten. Ironischerweise können wir keinen einzigen bekannten Spruch mit Sicherheit dem berühmten Imhotep zuschreiben<sup>30</sup>, trotzdem dass er sich einer 3000 Jahre langen Popularität als alter Weiser und Verfasser einer Lebenslehre erfreuen konnte. Auch das Grab dieses Pioniers des Bauens mit behauenen Steinen, das in Nord-Sakkara zu suchen ist<sup>31</sup>, ist bisher nicht entdeckt worden.

Mit seinem Paarkameraden im Anteflied und im "Enkomium der alten Weisheit", Hardjedef, ist es mit Bezug auf das Grab besser bestellt. Dies ist von Reisner in Sakkara entdeckt und identifiziert worden und auch als Platz eines Sonderkultes des Hardjedef belegt, der mit dem des Kagemni vergleichbar ist. Formeln wie

---

28 Siehe Otto, ZÄS 78 (1943) 28ff., besonders 30.

29 Edel, MIO 1 (1953) 224f.

30 Vgl. die rein hypothetische Annahme von Wildung (Imhotep und Amenhotep 96), dass Spuren der Lehre im griechischen Papyrus Oxyrhynchos 1381 zu finden seien. Siehe auch ebd., 25.

31 Vgl. ebd., 13f.



"geehrt von Hardjedef" und "Verehrer des Hardjedef" sind in der Nähe des Grabes belegt<sup>32</sup>. Da teils die Inschriften des Grabes effektiv ausgemeißelt worden sind, teils die "Lehre des Hardjedef" uns nur fragmentarisch bekannt ist<sup>33</sup>, kann man über Verbindungen zwischen Lehre und Grab nur spekulieren. Gerade die auffällig genaue Zerstörung der Inschriften hat die Vermutung veranlasst, dass dahinter eine Reaktion gegen die altmodische Haltung der Sprüche des Hardjedef liege. Gegen diese spannende Hypothese scheinen doch chronologische Daten zu sprechen<sup>34</sup>.

Für die postumen politischen Königslehren hat man gern eine direkte Verbindung mit der Grabanlage des betreffenden Königs, d. h. des Achthoes bzw. Amenemhet's I., vermutet. Gerade im Falle Amenemhet's I. taucht übrigens die Beziehung "Testament" auf, die, soweit ich sehe, sonst nicht von Ägyptologen für andere Lebenslehren gebraucht worden ist<sup>35</sup>. De Buck denkt dieses politische Testament als eine Art Memorial im Grabtempel Amenemhet's I. in Lisht aufgeschrieben<sup>36</sup>. In diesem Zusammenhang ist zu notieren, dass die "Geschichte von Sinuhe", deren Charakter als Lebenslehre Emma Brunner-Traut in ihrem Symposium-Beitrag zu behandeln denkt, wahrscheinlich auch im Grabe des Sinuhe - wenigstens in Auszügen - angebracht war<sup>37</sup>. Die ausführliche Schilderung der prächtigen Ausführung des Grabes, die hier zu lesen ist, könnte auch für eine solche Plazierung sprechen.

---

32 Siehe Junker, Giza VII, 24f. und Ders., in : Studi in Memoria di I. Rosellini II, 131ff. und Goedicke, ASAE 55 (1958) 35ff.

33 Siehe Brunner-Traut, ZÄS 76 (1940) 3ff. und Posener, RdE 9 (1952) 109ff.

34 Siehe Goedicke, ASAE 55 (1958) 51f.

35 Siehe Volten, Zwei altägyptische politische Schriften, 84 : "Sie fingiert, das Vermächtnis des verstorbenen Königs an seinen Sohn zu sein."; Helck-Otto, Kleines Wörterbuch zur Ägyptologie, 404, s.v. "Weisheitsliteratur"; Brunner, Grundzüge, 58. Vgl. weiter Junker, Pyramidenzeit, 72.

36 Vgl. Posener, Littérature et politique, 85.

37 Posener, Littérature et politique, 73 und 115.

In zwei Fällen können wir Grabstelen mit Lehren belegen, und zwar die "Lehre des Sehetepibre" (12. Dyn.)<sup>38</sup> und die "Lehre des Hohenpriesters Amenemhet" (18. Dyn.)<sup>39</sup>, wobei diese Lehren an die Kinder - nicht nur an den Sohn - adressiert werden, was wohl mit der Plazierung auf einer Stele zu tun hat. Diese beiden Grabstelen sind unzweideutige Zeugnisse einer direkten Verbindung zwischen Lehre<sup>40</sup> und Grab. In allen anderen oben berührten Fällen kommen wir über Vermutungen leider kaum hinaus. Dass aber allerlei sekundäre Verbindungen sich entwickelt haben, wenn Lehren oder vereinzelte Sprüche ihren Weg in die Nekropolen fanden, ist bei der überragenden Bedeutung der ägyptischen Nekropolenwelt selbstverständlich. Um so merkwürdiger ist dann die Tatsache, dass die sicheren Zeugnisse davon so wenige sind.

#### 4. LEHRE - NAME - GRAB

Vermutlich hat der ägyptisch versierte Leser im vorigen Abschnitt, wo so viel vage und teilweise rein hypothetische Verbindungen zwischen Lehren und Gräbern berührt werden, eine Behandlung der auffälligen radikalen Haltung zum Thema Lehre-Grab vermisst, von der vor allem das Anteflied innerhalb der sehr komplexen Tradition der Harfnerlieder<sup>41</sup> und das "Enkomium der alten Weisen" zeu-

---

38 Siehe Ch. Kuentz, in : Studies to F.Ll.Griffith, 101.

39 Siehe Gardiner, ZÄS 47 (1910) 92ff.

40 Es sei jedoch bemerkt, dass Amenemhets "Lehre" zwar diesen Titel trägt, inhaltlich aber eine Biographie mit wenigen Lehrsprüchen ist.

41 Siehe die ausgezeichnet dokumentierte Uebersicht von Assmann, in : Helck/Otto (Hrsg.), Lexikon der Aegyptologie II, Sp. 972ff. und Wildung, Imhotep und Amenhotep, 21ff.

gen. Hier soll nun mit besonderem Bezug auf das Enkomium die ambivalente Haltung zum Grabe und Totendienst beleuchtet werden, die beim Ringen um "einen ewigen Namen" - wobei die alten Weisen eine wichtige Rolle als "lebende Beispiele" spielen - ans Licht tritt.

Dem sonderbaren oft zitierten "Enkomium der alten Weisen" (Papyrus Chester Beatty IV, Verso 2,5-3,11)<sup>42</sup> sollte man eine Spezialstudie widmen, die den reich metaphorischen Sprachgebrauch, die rhetorischen Wendungen, innere und äussere Konsistenz und mögliche Beziehungen zu den anderen Lehrstücken desselben Papyrus (bes. 6,11ff.) eingehend behandeln müsste. Hier können wir nur einige Abschnitte besprechen, welche für das Thema "Lehre-Name-Grab" von Gewicht sind.

Normalerweise wird bei der Behandlung des Enkomiums ein enger Zusammenhang mit dem Anteflied vorausgesetzt. Darum ist es angebracht, zuerst dieses Lied in der angegebenen Perspektive zu kommentieren. Im Anteflied finden wir nur zwei Weise mit Namen erwähnt, und zwar das Paar Imhotep - Hardjedef<sup>43</sup>. In den übrigen Harfnerliedern kommt kein einziger Name eines Weisen vor. Schon dieser Tatbestand zeugt davon, dass in dieser Tradition die Betonung nicht auf der Rolle des Namens, weder auf der Fortdauer einiger hervorragender Namen noch auf der Bewahrung des Namens überhaupt, liegt. Die Aussage : "Ich habe gehört die Sprüche des Imhotep und des Hardjedef, mit deren Worten man überall redet", wird oft zitiert als Zeuge der Grösse der alten Weisen und ihres ewigen Ruhms. Wenn man sie aber in ihrem Zusammenhang liest, kann man die Richtigkeit dieser positiven Deutung bezweifeln.

---

42 Ausgabe : A.H. Gardiner, Hieratic Papyri in the British Museum, Third Series, London 1935, I, S. 38ff.; II, Taf. 18f. Für Bibliographie siehe Wildung, a.O., S. 25ff.

43 Siehe Wildung, Imhotep und Amenhotep, 23f.

Die Aussage soll an erster Stelle nur Anlass zu der unmittelbar folgenden Frage : "Was sind ihre Stätten ?" geben, die zur Feststellung führt : "Ihre Mauern sind zerstört, ihre Stätten sind nicht - wie wenn sie nicht bestanden hätten !" Der Akzent liegt gewiss auf dem "Ubi sunt ? Fuere !" Das Erwähnen des Weisenpaares soll sozusagen nur dieser Vergänglichkeit einen Namen geben und sie damit noch eindringlicher machen. Ihre Sprüche erfreuen sich zwar einer grossen Popularität. Aber wie ist es eigentlich - tiefer gesehen - mit den Weisen selbst und ihrer Fortdauer ? Dieser pessimistische Ton beherrscht m.E. das ganze Lied. Die Annahme, dass hier eine bewusste Polarisierung zwischen den lebenden Worten der Weisen und dem "Totenschweigen" ("Keiner kommt von dort/dem Jenseits, dass er sage...") vorliege, finde ich deshalb ganz unwahrscheinlich. Das Lied sagt nicht - wie das Enkomium es tut ! - dass die Weisen zwar dahingegangen sind, ihre Namen und Schriften aber bleiben. Auch sucht man vergebens unter den Ermahnungen am Ende eine Aufforderung, dass man sich um die Sprüche der Weisen kümmern soll. Das Anteflied nimmt somit in seinem Pessimismus realiter eine negative Stellung nicht nur zum Grab, sondern auch zur Lehre und zum Namen ein.

Es war notwendig, diese ziemlich ausführliche Analyse von dem für uns wichtigen Abschnitt des Antefliedes durchzuführen, um aufzuzeigen, wie verschieden man mit demselben Material umgehen kann. Gerade die Harfnerlieder illustrieren bekanntlich sehr verschiedene Einstellungen und Stimmungen wenn es um das diesseitige und jenseitige Leben geht. Dass der Verfasser des Enkomiums mit diesen variierenden Traditionen wohl bekannt war, muss angenommen werden. Es ist möglich, dass er gerade von der Erwähnung des Weisenpaares Imhotep - Hardjedef im Anteflied inspiriert worden ist. In seinem "Enkomium der alten Weisen" hat er aber dieses Thema nicht nur breit weiterentwickelt - das eine Weisenpaar ist zu vier Paaren geworden, aus dem "Grabe und den Mauern" ist eine ganze Nekropolenwelt mit etwa 20 Elementen hervorgewachsen, usw. - sondern hat ihm auch eine neue Botschaft gegeben.

Dies geht schon deutlich aus dem einleitenden Satz hervor, der fast wie eine Ueberschrift zum Enkomium zu betrachten ist : "Diese weisen Schreiber seit der Zeit derer, die nach den Göttern lebten, diejenige, die vorhersagen, was kommen wird, sie sind solche, deren Namen bleiben in Ewigkeit". Im Unterschied zum Anteflied wird hier die Rolle des Namens stark hervorgehoben. Als Träger und Bewahrer der Namen treten die Schriften, die Lehren der Weisen, markant in den Vordergrund. "Man nennt ihre Namen wegen ihrer Bücher" (2,13). "Die Schrift ist es, die macht, dass man sich seiner erinnert von Mund zu Mund" ( ,3f.). "Die Schrift ist es, die dafür sorgt, dass man sich ihrer erinnert" (3,10f.) - diese Zitate, wovon das letzte das Enkomium beendet, zeigen deutlich, wie der Schreiber ein wenig monoton diese seine Botschaft einhämmert. So lobt der Schreiber die alten Schreiber und ihre vollkommenen Schriften und ermahnt den Leser : "Werde ein Schreiber" ! Hier klingen natürlich die wohlbekannten Töne aus der "Lehre des Cheti" - noch besser als "Satire des métiers" bekannt - an.

Als Kontrast werden aber nicht andere Berufe vorgeführt, sondern eine detaillierte Nekropolenwelt. Hier berührt sich das Enkomium eng mit dem Anteflied : Türen und Kapellen sind verfallen, ihre Totenpriester fortgegangen, ihre Gräber vergessen usw. Interessant ist eine Reihe von Formulierungen, welche die Nekropolenwelt in eine Schreiberwelt verwandelt : "Sie (scil. die weisen Schreiber) haben sich Erben gemacht in Gestalt von Schriften mit Lehren, die sie geschaffen haben. Sie machten sich die Papyrusrolle zum Vorlesepriester, die Schreibpalette zum 'liebenden Sohn' (Totenpriester). Die Lehren sind ihre Gräber, das Schreibrohr ist ihr Kind. Die Schreiboberfläche ist ihre Frau" (2,8-10). Solche Wendungen tragen dazu bei, die harte negative Einstellung des Antefliedes und anderer Harfnerlieder zur Nekropolenwelt ein wenig zu mildern. In diesem Zusammenhang ist folgende Aussage zu beachten : "Wahrlich, nützlich ist in der Nekropole ein Name, der im Mund der Leute ist !" (3,2). Dass der Name hervorgehoben wird, stimmt ja gut mit der Haupttendenz des Enkomiums überein,

aber dass er gerade in der Nekropole nützlich ist, ist wert zu bedenken. Hier zeigt es sich m.E., dass die Einstellung zum Totendienst und Jenseits nicht so eindeutig ist. Schon das Vorhandensein dieser Aussage warnt vor zu schnellen Polarisierungen. Exklusive Wege und Lösungen haben bekanntlich die alten Ägypter geläufig vermieden. Wenn auch Name und Lehre im Enkomium am engsten miteinander verbunden sind, und wenn auch gelesen wird : "Lehren sind ihre Gräber", so sind doch Name und Schrift in der Nekropole nützlich.

Auch in einer anderen Weise kann man vielleicht ahnen, dass der Schreiber eine solche offene Haltung bejaht. Ich denke an die Anlage des Weisenkatalogs. Wie schon erwähnt wurde, treten hier vier Weisenpaare auf : Hardjedef - Imhotep, Neferti - Cheti, Paemdjehuti - Chacheperreseneb und Ptahhotep - Kairsu. Wahrscheinlich hat die hermapolitanische-thebanische Schöpferogdoade unserer Ogdoade Modell gestanden. Damit sollen die acht Weisen als Schöpfer<sup>44</sup> der ägyptischen Kultur und Bereiter des ägyptischen Lebensweges hervortreten. Merkwürdigerweise sind die Paare nicht chronologisch aufgereiht, sondern die zwei ältesten Paare, die aus dem Alten Reich stammen, umrahmen die beiden anderen. Möglicherweise stellt diese Ordnung einen Versuch dar, der Ogdoade als Gruppe den Eindruck eines höheren Alters zu verleihen. Auf jeden Fall ist das älteste Paar bewusst zu Anfang gesetzt. Hier erkennen wir das Weisenpaar des Antefliedes, nur dass die Reihenfolge die umgekehrte ist<sup>45</sup>. Dies ist aber um so merkwürdi-

---

44 Möglicherweise könnte die Aussage : "Sie sind verborgen (*imn*), aber ihr Wirken (*ḥk3w*) gilt jedermann, der in der Lehre liest." (3.9f.) durch die Deutung des *imn* auf Amon, den Anführer der Ogdoade, und die Interpretation des *ḥk3w* als "Schöpferkraft (*Hike*)", die oft in den kosmogonischen Texten eine Hauptrolle spielt, eine bewusste Anspielung auf die thebanische Ogdoade sein.

45 In der jüngsten Version des Antefliedes (Theban Tomb 355; 20. Dyn.) begegnet die Reihenfolge Hardjedef - Imhotep (siehe Wildung, Imhotep und Amenhotep 23f.). Ist hier ein Einfluss seitens des Enkomiums zu spüren oder haben wir es in beiden Fällen mit einer selbständigen Tradition zu tun ?

ger, weil damit die chronologische Folge unter den beiden nicht richtig ist. Was kann eine solche Aenderung motiviert haben ? Soweit wir die Sprüche des Hardjedef kennen - sie sind nur auf einigen Ostraka bewahrt<sup>46</sup> - handeln sie zum grössten Teil von verschiedenen Wegen, sich eine Fortdauer zu sichern (einen männlichen Nachkommen zu haben; "die Stätte des Westens vortrefflich auszustatten, denn das Haus des Todes dient dem Leben"; Einrichtung einer Totenstiftung usw.). Wenn auch andere, uns nicht bekannte Sprüche von einer anderen Einstellung zum Jenseits gezeugt haben, so scheint die Plazierung des Hardjedef an erster Stelle in der Ogdoade gegen eine allzu strikte negative Haltung des Verfassers bezüglich der Nekropole und des Jenseits zu sprechen. Eine mögliche Erklärung der Vorrangstellung des Hardjedef könnte sein Ruhm als Verfasser von Totenbuchsprüchen und als Zauberer sein.

Ist dies die Ursache, wird auch dadurch eine grosse Offenheit des Verfassers an den Tag gelegt. Eine Annahme, dass diese Plazierung als beissende Ironie zu deuten wäre - gerade derjenige, der so gern von der schönen Stätte des Westens redet, besitzt nur eine verfallene Grabanlage - könnte für das Anteflied passen, wobei auch der grosse Architekt Imhotep demselben Schicksal zum Opfer gefallen wäre, nicht aber für das Enkomium !

Der Schlusssatz, den man aus dieser kurzen Durchsicht des interessanten "Enkomiums der alten Weisen" bezüglich unseres Themas ziehen kann, ist folgender : Auch in diesem auf Schrift und Name so konzentrierten Text gibt es für Grab und Nekropole eine Rolle, die auch positiv bestimmt werden kann. Lehre-Name-Grab lassen sich auf mehrere Weisen kombinieren. M.E. dürfte auch zur Zeit des ramessidischen Schreibers einige Grabkulte, Totenstiftungen und andere Verehrungen nicht nur für Imhotep<sup>47</sup>, sondern auch für andere

---

46 Siehe oben Anm. 33.

47 Für Schreiberweihungen an Imhotep aus dem Neuen Reich siehe Wildung, Imhotep und Amenhotep, 21f.

Weisen der Ogdoade<sup>48</sup> existiert haben, trotz der - wohl schablone-mässigen - Verneinung des Antefliedes (usw.).

Soweit haben wir die Bedeutung der Lehren für die Namen erörtert, von der unser Enkomium so wohlredend in doppelter Weise zeugt, teils durch wiederholte Aussagen über die enge Verbindung zwischen Namen und Lehre-Schrift, teils direkt durch die Aufreihung der Namen der Weisenogdoade.

Lenken wir statt dessen unsere Aufmerksamkeit auf die Bedeutung der Namen für die Lehren. Wie schon oben in den Prolegomena festgestellt wurde, ist gerade die auffällige Tatsache, dass die Lehren - und sie allein nicht nur unter den Werken der Literatur sondern auch unter den Schöpfungen der ganzen altägyptischen Kultur überhaupt ! - mit Verfasseramen hervortreten, eine der Ursachen zur Behandlung unseres Themas gewesen. Wenn man ausserdem beachtet, dass die Mehrzahl der Lehren in den Nachbarkulturen anonym sind, kann nicht einfach behauptet werden, dass eine altorientalische Lehre um autoritativ zu sein, einen Namen brauchte. Gewiss haben mehrere Faktoren zu dieser festen ägyptischen Tradition gemeinsam beigetragen. Wir wollen hier einige besprechen, welche von Bedeutung gewesen sein können.

Mit der Formel "ohne Person kein Name" möchten wir zuerst darauf hinweisen, dass diese Lehre-Name-Tradition gewiss mit einer bestimmten Person angefangen hat, und zwar mit Imhotep. Ohne zu behaupten, dass die betreffende Tradition ohne Imhotep nie realisiert worden wäre, wage ich zu behaupten, dass Imhotep von entscheidender Bedeutung für ihre Entstehung gewesen ist. Sowohl die äusseren Zeitumstände zu Anfang der 3. Dynastie, wie auch seine eigenen ganz besonderen Qualitäten haben zusammen seine entscheidende Rolle als ägyptischer Kulturheros par excellence ermöglicht. Tiefe Weisheit im Verein mit auffälligem technischem Kön-

48 Vgl. die Schlussformel in der "Lehre des Neferti" : "Ein Weiser wird mit Wasser sprengen, wenn er sieht, dass das, was ich gesagt habe, geschehen ist." Siehe auch das besondere "Enkomium des Cheti" im Papyrus Chester Beatty IV Verso, 6,11ff., wo mehrere Opfer für Cheti erwähnt werden.



nen - etwa dieselben Eigenschaften, welche fast 2000 Jahre später vom Prinzen von Byblos als besondere Kulturgaben Aegyptens an sein Land gelobt werden (Wenamun 2,21) - scheinen diesen Mann ausgezeichnet zu haben. Diese hervorragende Persönlichkeit hat mit seinen unvergleichlichen Kulturleistungen : Die Meisterrung des Schriftsystems, das Bauen der ersten Pyramide, die Organisation des ägyptischen Staates - sich einen grossen Namen gemacht. "Wenn etwas Gutes entsteht durch einen Mann in leitender Stellung, so wird er vortrefflich bleiben bis in Ewigkeit und alle seine Weisheit bleibt für alle Zukunft erhalten", proklamiert Ptahhotep (Z. 520-523) und könnte dabei an Imhotep als Beispiel gedacht haben. Selbstredend ist er die Zentralgestalt des frühesten ägyptischen Kulturbewusstseins. Kommende Generationen betrachteten sich gerne als seine Erben und hielten an seiner Lehre fest.

Die 4. Dynastie stellt eine teilweise neue Situation dar, mit speziellen Bedürfnissen und Aufgaben. Der zweite grosse Weise, Hardjedef, der Königssohn, hat diese Aufgaben auf sich genommen und damit offenbar vorzüglich den Bedürfnissen entsprochen. Auf verschiedenen Gebieten hat er sich so einen sehr ruhmvollen Namen erworben, ja, er wurde sogar schon bald nach seinem Tode göttlich geehrt. Er hat aber nicht Imhotep als Weisen ersetzt, sondern ihn ergänzt. So können die beiden Weisen, wie wir es gesehen haben, noch mehr als 1000 Jahre später als Weisenpaar auftreten, wobei sie auch von der typischen ägyptischen Auffassung der Entwicklung als einem additiven Prozess zeugen.

In den folgenden beiden Dynastien haben so Ptahhotep und Kairsu die ägyptische Lebensweisheit noch mit Erfahrungen aus ihren eigenen Zeiten ergänzt, wobei jedoch an erster Stelle die Sprüche der Vorfahren aufgenommen, geprüft und dann weitertradiert wurden (vgl. Ptahhotep, Z. 30-32). Wenn wohl die Sitte auch gut befestigt worden war, dürfte eine Lehre ohne Namen als ein Bruch mit der ganzen Lehrentradition betrachtet worden sein. Hier kann sich vielleicht der Einwand anmelden, dass ein so mächtiger und

verpflichtender Anfang wohl als ein Hindernis für solche Weisen, deren Qualitäten und somit auch deren Namen gar nicht mit den grossen Weisen zu vergleichen war und ist, auftreten konnte. Darauf muss erwidert werden, dass es hier nicht ums Wettfeiern geht, sondern ums Ergänzen und um die Berücksichtigung einer neuen Situation. Nicht mit eigener Autorität, wenn auch in eigenem Namen, trat der Weise auf. Die gesamte Autorität lag bei "den Vorfahren".

Für die Lehre-Name-Sitte dürfte auch die Betrachtung der Lehre als Abschiedsrede-Testament von Gewicht gewesen sein. Nicht eine anonyme Nachlassenschaft, sondern ein Erbe des Weisen NN, in seinem (geistlichen) Testament fixiert, wurde stets von neuen Generationen übernommen. In einigen Fällen haben wohl auch Beziehungen der Lehren zum Grab des betreffenden Weisen die Namenssitte befestigen können, da ein anonymes Grab eine Anomalie wäre.

Noch ein Umstand soll beachtet werden. Vom gehorsamen Sohn sagt Ptahhotep (Z. 562f.) : "Die Erinnerung an ihn lebt fort im Munde der Menschen, derer die jetzt leben, wie derer die kommen werden". Wenn dies dem Sohn-Schüler gilt, sollte es dann nicht auch dem Vater-Lehrer gelten ? "Werde ein Schreiber ! Pflanze es in dein Herz, damit es deinem Namen ähnlich ergehe !" (2,13), erwähnt der Verfasser des "Enkomiums der alten Weisen" den Leser-Schüler.

Schliesslich will ich noch eine Bemerkung psychologischer Art hinzufügen. Es ist ja eine allgemeine pädagogische Erfahrung, dass Exempelsammlungen, die personbezogene Situationen beschreiben, weit besser funktionieren als abstrakte Prinzipien und moralische Maximen. Mit dem Namen, auf den die Lehre bezogen ist, gab es wenigstens einen Ausgangspunkt für solche exempla. Die Rahmen konnten Anknüpfungspunkte für weitere Elemente biographischer Art bieten. In der konkreten Situation der Erziehung wurden wohl vom Lehrer gerne legendenhafte Ergänzungen zum Leben der Weisen mitgeteilt. Nur in einem Fall können wir ahnen, wie

solche Weisenlegenden ausgesehen haben könnten; und zwar im Falle des Hardjedef, dank der Erzählung von Djedi und diesem Weisen im Papyrus Westcar.

## 5. EPILEGOMENA

Am Ende des vorigen Abschnitts haben wir hervorgehoben, dass reine Lehren auch mit anderem Material ergänzt werden müssen. Sonst läuft man das Risiko, dass der Name, den die Lehre trägt, ein nichtssagender Name wird. Name und Person waren ja für die alten Ägypter fast austauschbare Grössen. Das bedeutet, dass der Name, um weiterleben zu können, auch etwas Persönliches mitbringen muss. Dass "der Name in dem Mund von jedermann" sein soll, war ein geläufiger Wunsch. Der Name musste auch "im Herzen" sein. Dass die Lehren auf die eine oder andere Weise mit Biographien ergänzt werden mussten, haben wir verschiedentlich hervorgehoben. Deshalb ist das Vorhandensein der kleinen Idealbiographie am Ende der "Maximen des Ptahhotep" so wichtig, wie auch die sogenannten politischen Lehren mit ihrer Mischform von Lehre und Biographie. Eine andere Seite dieser Kombination ist, dass sie weit besser für Propaganda geeignet war als die gewöhnlichen Lehren. Dass man beim Kult des Hardjedef und des Kagemni nicht nur von Lehren lebte, ist offenbar. Schwieriger zu bestimmen ist, inwieweit die Lehren oder Einzelsprüche dabei eine bestimmte Funktion erfüllten. Dass dies der Fall war, ist meines Erachtens wahrscheinlich, denn ein Weisenkult ohne "Weisheit" kann ich mir schwerlich vorstellen. Beim Studium des Themas Lehre-Name, ist eine besonders genaue Beachtung, wo und wie die Lehren zusammen mit anderen Texten auftreten, von grosser Bedeutung.

Abschliessend soll aus der späten Entwicklung der altägyptischen Kultur ein begrenztes Material zum Leben des Nestors der alten

Weisen, welcher noch während der Spätantike der berühmteste war, ja sogar als Gott verehrt wurde, ergänzend geboten werden.

Nach Manetho<sup>49</sup>, der am Hofe des ersten Ptolemäerkönigs die alte ägyptische Geschichte der weiten hellenistischen Welt präsentierte, wird Djoser, der Gründer der 3. Dynastie, von den Ägyptern wegen seiner Heilkunst für Asklepios gehalten : Er hat das Bauen mit behauenen Steinen erfunden und sich um die Pflege der Literatur verdient gemacht.

Wie bekannt war aber Djoser, der Pharao, unter welchem Imhotep wirkte und sich einen nachhaltigen Ruhm sicherte . Deshalb hat man nach Sethe (1902) den Text gerne so emendiert, dass die Kulturleistungen, die hier erwähnt werden, dem Imhotep zugeschrieben werden, was durch den Zusatz von "unter Imouthes (Imhotep)" ermöglicht wird. Diese anscheinend sehr plausible Emendierung hat aber D. Wildung kritisiert<sup>50</sup> - und nach meiner Meinung mit gutem Recht. Es war gute altägyptische Tradition, dass der König für alles verantwortlich war, was während seiner Regierungszeit passierte und geleistet wurde. Die Formulierung des Manetho stimmt auch vorzüglich mit dem königlichen Annalenstil überein. Man kann ja auch bezüglich der Angaben über das Bauen mit behauenen Steinen noch heute feststellen, dass wir die prächtige Djoseranlage kennen und bewundern, während das Grab des Imhotep aber noch unentdeckt ist. Darum wird die berühmte Pyramide auch heute noch "Djoserpyramide" genannt, und nicht als ein Bauwerk des Imhotep bezeichnet.

Dieser Text führt uns in die Nähe des Aufkommens des ersten Weisennamens. Es ist möglich, dass im Prolog der "Lehre des Imhotep" der König Djoser eine so dominierende Rolle gespielt hat, dass die Lehre ihm zugeschrieben wurde. In den beiden Lehren von Ptahhotep und für Kagemni ist die Königsbezogenheit des Rahmens, wie oben bemerkt wurde, sehr markant. Wenn Ptahhotep

---

49 Manetho (ed. Waddell), Fragmente 11-12, 40ff.

50 Wildung, Imhotep und Amenhotep, 88f.

in der kleinen abschliessenden Biographie behaupten kann, dass seine 110 Lebensjahre als Gabe des Pharaos zu betrachten sind, so hätte er auch mit demselben Recht sagen können, dass ihm die Sprüche vom König überreicht worden seien.

Die drei genannten Wirkungsgebiete, die nach Manetho die Epoche auszeichnen, wollen wir zuletzt mit unserem Thema "Lehre-Testament-Name" in Verbindung setzen. Die Reihe bei Manetho scheint etwa die umgekehrte zu sein. Pflege der Literatur steht ganz natürlich für "Lehre", wohl die prägnanteste Form der altägyptischen Literatur und für "Testament" als nähere Bestimmung der Funktion der Lehre. Das Bauen mit behauenen Steinen bezieht sich vorzugsweise auf "Grab". Die Heilkunst, die auf die Bewahrung des Lebens und das Weiterleben eingerichtet ist, kann mit "Name" verbunden werden, denn es handelt sich ja bei den Lehren um ein Weiterleben im Namen - einen ewigen Namen zu besitzen. So hat ja auch der Name "Imhotep" als der erste Verfasser einer Lehre bis auf uns weitergelebt !

Damit sind hier in der Gestalt des Imhotep drei verschiedene Wege zur Fortdauer gesammelt, Wege, die einander nicht ausschliessen, sondern einander ergänzen, um das Weiterleben für ewig zu garantieren.

## ZITATE AUS LEBENSLEHREN

*Hellmut Brunner, Tübingen*

## EINLEITUNG

Angekündigt war mein Beitrag unter dem Titel : "Auswirkungen der Lehren auf das Leben", sprechen möchte ich aber über "Zitate aus Lehren in jüngeren Werken". Bei der Arbeit hat sich nämlich ergeben, dass ich doch zu optimistisch war in der Hoffnung, das Leben der Aegypter jenseits oder unterhalb der Literatur so weit fassen zu können, dass man die Auswirkungen der grossen Erziehungsarbeit auch in nichtliteraten Kreisen greifen könnte. Das Wenige, was sich da feststellen lässt, soll nicht unter den Tisch fallen, aber es genügt nicht für ein Referat.

Es soll also in erster Linie um Zitate gehen. Das Ziel ist, etwas über den Umgang der Aegypter mit der Literatur ihrer Vergangenheit zu erfahren, allerdings beschränkt auf den mit den Lehren - dass auch der Sinuhe oder der Bauer zitiert werden, ist bekannt, wenn auch ebenfalls noch nicht zusammenhängend untersucht. Wir stellen eine Reihe von Fragen an das Thema :

Zunächst fragen wir, aus welchen Lehren vor allem zitiert wird, weil wir glauben, damit vielleicht auch etwas weiteres über das Ansehen zu erfahren, das die Lehren jeweils ausserhalb der Schule genossen. Selbstverständlich beruht aber auch in diesen Fällen die Kenntnis der Lehren auf dem Schulunterricht, nur wirkt er über sich hinaus. Auf welche Werke wirken die Lehren, sei unsere zweite Frage. Dabei soll nicht so sehr die literarische Gattung betrachtet werden, als vielmehr die soziale Schicht : Königsinschriften, Privatinschriften hoher oder niederer Personen, Tempeltexte, Rituale, Erzählungen oder was sonst. Das nächste Augenmerk gilt der Frage, was mit den alten Texten geschehen ist : Werden sie wörtlich oder abgewandelt angeführt ? Worin besteht die Abwandlung : Nur in einer Modernisierung der Sprache (etwa

Neuägyptisch statt Alt- oder Mittelägyptisch) oder in einer anderen Konstruktion ? Dabei taucht denn sogleich die Frage der Abgrenzung des Stoffes auf : Wann liegt ein Zitat vor, wenn der junge Text den alten nicht wörtlich übernimmt, wann eine Anspielung ? Wir werden dabei vor allem auf Stichwörter zu achten haben, weniger auf Konstruktionen. Und die sofort anschliessende Frage, wieviele Stichwörter wohl nötig sind, uns von einem Zitat zu überzeugen, kann nicht starr beantwortet werden : Das hängt von der Länge des Zitates ab, aber auch von der Art der Stichwörter. Sind es ausgefallene, so werden wir eher von einem Zitat sprechen können, sind es Allerweltswörter, so werden wir unsere Anforderungen höher schrauben müssen. Ein einzelnes Wort wird kaum je genügen, uns von einer Uebernahme sprechen zu lassen. Dabei bleibt freilich immer die Möglichkeit, dass beide Texte, der ältere wie der neuere, von einer dritten Vorlage abhängig sind, die uns unbekannt ist.

Eine der wichtigsten Fragen aber wird die nach dem Sinn der Stelle sein. Bleibt er bei der Uebernahme gewahrt oder wird er umgebogen ? Wie frei gehen die Aegypter mit dem tradierten Gedankengut um ? Mir scheint die Antwort auf diese Frage wichtig in vielerlei Hinsicht, u.a. auch für das immer wieder auftauchende Vorurteil von einer starren, unbeweglichen Tradition. Wenn auch solche Verzerrung in unserem Kreis kaum anzutreffen sein dürfte, so lassen sich doch von einer solchen Untersuchung genauere und feinere Erkenntnisse über den Umgang der Aegypter mit ihrer tradierten Lehrenweisheit erwarten.

Wie gesagt, wir wollen bei der Auswahl dessen, was wir noch als Zitat betrachten können, zwar keinen zu engen, aber vor allem auch keinen zu weiten Massstab anlegen. In der Regel werden wir zwei Stichwörter als Minimum betrachten müssen, um von einem Zitat zu sprechen. Der nächst lockere Begriff ist die Anspielung, dann folgt die Anlehnung - aber die soll hier nicht mehr behandelt werden, zumal es meist höchst unsicher bleibt, ob der Entlehner überhaupt noch den alten Text im Auge hatte, sei es auch



über Mittler, oder ob es sich um eine zufällige Uebereinstimmung handelt.

Freilich bleibt manche Frage offen, darunter die, wieweit der Entlehner überhaupt wusste, welchen Text er zitierte. Wir haben zwar das bekannte Beispiel aus dem Papyrus Anastasi I vor Augen, wo der Briefschreiber, der ja einen (vielleicht nur fiktiven?) Brief seines Partners beantwortet, erkannt hat, dass sein Freund eine Stelle aus Djedefhor zitiert hat (Zitate sind bis auf eine Ausnahme, den letzten Satz der Kemit bei Cheti, nie nach der Quelle gekennzeichnet), ihm aber sogleich vorwirft, er kenne ja weder den Sinn des Zitates noch seinen Zusammenhang<sup>1</sup>. Wir können sicher sein, dass der Brief des Hori gespickt ist mit Zitaten, doch erkennen wir sie meist nicht. Aber es ist gewiss möglich und wird auch oft der Fall sein, dass ein Satz aus einer Lehre als geflügeltes Wort umgeht, ohne dass der, der es - auch literarisch - verwendet, seine Quelle kennt ! Ein Zitat aus Ptahhotep wird bei der Amtseinssetzung des Wesirs in der 18. Dyn. eingeführt durch "man sagt", aber daraus können wir weder schliessen, der Sprecher (also der König) oder der unbekannte Verfasser dieser Rede habe gewusst, woher der Satz stammt, noch, er habe es nicht gewusst. Hier werden wir es in den meisten Fällen bei einem non liquet bewenden lassen müssen.

Schliesslich kann unsere Untersuchung auch noch für die Textkritik Früchte tragen. Zunächst einmal in dem offen zutage liegenden Sinne, dass Text A nicht jünger sein kann als Text B, wenn B ein nachweisbares Zitat aus A enthält. Des weiteren aber auch für die Stammbäume der Handschriften. Das ist besonders deutlich bei Ptahhotep zu zeigen, wo oft genug der Text der Handschrift L<sub>2</sub> aus dem Neuen Reich durch Zitate, die nur ihrer Fassung, nicht aber der des älteren Papyrus Prisse zugeschrieben werden können, schon in einer Zeit belegt ist, die lange vor

---

1 Papyrus Anastasi I 11,1.

der Handschrift selbst liegt ! Doch auf solche Nebenergebnisse sei nur hingewiesen, unser Hauptanliegen soll sein, die Zitate selbst zu untersuchen.

Was ich biete, ist nur eine kleine Auswahl aus einem sehr umfangreichen Stoff. Es handelt sich dabei um eine, wie man heute wohl sagt, "repräsentative" Auswahl, also um Beispiele für die verschiedenen Arten der Uebernahme. Vollständigkeit ist nicht angestrebt, doch sollen alle mir bekannten Typen der Uebernahme vertreten sein. Ganz beiseite lassen kann ich das enge Verhältnis des Amenemope zur Lehre des Anii, nachdem das von Frau Shirun eingehend untersucht worden ist<sup>2</sup>. Ihre "Alte Lehre" ist mir zu hypothetisch, als dass darauf aufzubauen wäre, auch das bleibt ausser Betracht.

Beiseite bleiben aber auch alle von Lehre zu Lehre tradierten Gedanken, soweit sie eine abweichende sprachliche Fassung gefunden haben, die keine wörtliche, nur noch eine gedankliche Uebernahme erkennen lässt. Ein Beispiel für eine solche Weitergabe mit neuen Worten werden wir - neben deutlichen Zitaten - im Beispiel 12 bei Ptahhotep kennenlernen.

Neue Fundstellen habe ich nur hin und wieder zu bieten - fast alles haben andere, vor allem Teilnehmer dieses Kreises, gefunden. Ich kann nur hoffen, dass die Zusammenstellung dennoch neue Gesichtspunkte oder gar Ergebnisse bringt. Gesammelt und näher angesehen hat, soweit ich sehe, noch kaum jemand die Zitate - abgesehen von den beiden Spezialuntersuchungen von Fecht (Djedefhor-Ptahhotep)<sup>3</sup> und Grumach-Shirun (Anii-Amenemope)<sup>4</sup>.

Da ich nur ein Fragment vorlege, nämlich nur Zitate oder Anspielungen der Lehren des Djedefhor, des Ptahhotep, des Königs Amenemhet und der loyalistischen Lehre sowie schliesslich die wenigen,

---

2 Grumach, Untersuchungen zur Lebenslehre, 23.

3 Fecht, Der Habgierige und die Maat.

4 Siehe n. 2.

die auf Amenemope Bezug nehmen, lässt sich das Material noch nicht in dem Sinne auswerten, dass daraus auf die relative Bekanntheit der Lehren und ihr Ansehen geschlossen werden kann. Nur im Vorbeigehen sei an die bekannten Stellen im Harfnerlied, im Papyrus Beatty IV und im Brief des Hori (Papyrus Anastasi I) erinnert<sup>5</sup>, wo von den alten Lehren die Rede ist, oder an das memphitische Relief, das Simpson bei seiner Uebersetzung abbildet und das einige unserer Lehrer zeigt, und zwar mumiengestaltig<sup>6</sup>.

Zitate werden nie mit Quellenangaben gekennzeichnet, nur selten eingeleitet mit Worten wie "Man sagt" oder "Man hört im Munde der Leute", und oft sind es dann Sprichwörter, die folgen. Es dürfte zum Gesellschaftsspiel der Gebildeten in Aegypten gehört haben, solche Zitate oder Anspielungen zu erkennen, und wenn dann die Gedanken der Fundstelle umgeformt, angepasst an einen neuen Zusammenhang oder gar in ganz neuem Sinn zu verstehen waren, so waren solche Erkenntnisse sicher etwas für geistige Feinschmecker. Man konnte sich an die in der Schulzeit erworbenen Kenntnisse erinnern und mit seiner Bildung glänzen.

Freilich erfassen wir immer nur einen ganz kleinen Ausschnitt des ägyptischen Volkes, eben nur die literaten Kreise. Lediglich in Der el-Medine gelingt es einmal, einen Blick auf das Bewusstsein einer unteren Schicht zu tun, die eigentlich illiterat und damit für uns stumm sein sollte; nur, weil die Arbeiter es für ihren Beruf, die Königsgräber auszumalen, brauchten, haben sie auch Schreiben gelernt. Ihre Denksteine zählen aus vielen Gründen zu den merkwürdigsten und interessantesten Monumenten. Wenn Neferabu auf seiner Stele (Turin 50 058) in unbeholfenem Aegyp-

---

5 Harfner- oder Antef-Lied : Bibliographie in LÄ II 979 Anm.2; die Nennung der vier Dichterpaare in Papyrus Beatty IV verso 3,5ff. ist oft kommentiert worden, z.B. Posener, in : RdE 6 (1951) 34 und Brunner, in ZÄS 93 (1966) 31. - Zu Papyrus Anastasi I s.o. Anm.1.

6 Simpson, Literature of Ancient Egypt, Abb.6; zuerst : Yoyotte, in : BSFE 11 (1952) 67ff.; Wildung, Imhotep und Amenhotep §11.

tisch schreibt : "Ein unwissender Mann, ein törichter, wusste nicht gut von böse"<sup>7</sup>, so zeugt das von dem Bewusstsein, einer ungebildeten Schicht anzugehören, zeugt aber auch von dem Wissen darum, dass Bildung die Unterscheidung von gut und böse ermöglicht ! Aber sonst bleiben die unteren Schichten und Berufe für uns stumm.

#### IMHOTEP

Wir können mit grösster Sicherheit annehmen, dass in der uns erhaltenen Literatur eine Menge Imhotep-Zitate stecken - nur können wir sie mit keinen Mitteln identifizieren, da sie nicht bezeichnet sind. Dass man mit den Worten Imhoteps überall spricht, sagt der Harfner. Dass er unter die grossen "Spruchdichter" gerechnet wurde, wissen wir aus dem Papyrus Beatty IV<sup>5</sup> und dem Saqqara-Relief grosser Memphiten der Vergangenheit<sup>6</sup>. Wildung vermutet in seinem Buch über ihn, dass Nechautis seine Lehre ins Griechische übersetzt hat, was ihm begreiflicherweise erhebliche Schwierigkeiten bereitet hat. Wenn mir das auch fraglich erscheint, da der Mann wahrscheinlich kaum mehr ein Wort der Lehre verstanden hätte, falls sie nicht in der Zwischenzeit sprachlich modernisiert worden wäre, da ausserdem ihr Inhalt kaum mehr aktuell gewesen wäre, wenn mir also diese freie Annahme Wildungs unwahrscheinlich vorkommt, so können doch durchaus auch damals noch einzelne Sprüche bekannt gewesen sein. Nun, wir haben noch kein Fragment der Lehre erkannt. Leider sind die Hoffnungen auch nicht allzugross, da vermutlich die wichtigste Quelle, Der el Medine, erschöpft ist. Die Zeiten sind vorbei, wo man, wie wir 1938 in Theben, immer wieder Ostraka angeboten bekam, für billiges Geld erwerben konnte

---

7 Tosi/Roccati, Stele, 286 und 94 f., Z. 2f.

und dann beim Licht einer Karbidlampe plötzlich las : "Anfang der Lehre, die der Prinz Djedefhor verfasst hat für seinen Sohn..." - das war das Münchner Ostrakon, das meine Frau dann als erste Spur dieser Lehre in der ZÄS veröffentlicht hat<sup>9</sup>.

So lassen wir also notgedrungen Imhotep beiseite und wenden uns Djedefhor zu, dessen Name jetzt häufig zu Har-djedef entstellt wird<sup>10</sup>.

### DJEDEFHOR

Die Lehre des Djedefhor kennen wir ja nur zu einem kleinen Teil. Trotzdem finden wir eine Reihe von Anspielungen und Zitaten. Dass die Lehre sehr berühmt war, wissen wir aus dem Harfnerlied, aus dem Papyrus Beatty IV und dem Papyrus Anastasi I.<sup>11</sup>

Die erste für unsere Frage wichtige Stelle lautet :

- 1) "Wenn du ein Mann in selbständiger Position bist,  
dann gründe dein Haus,  
dann heirate eine kräftige Frau."

Daraus hat Ptahhotep (nach dem Papyrus Prisse) gemacht :

- a) "Wenn du ein Mann in selbständiger Position bist,  
dann gründe dein Haus,  
dann liebe Deine Frau wie es sich gehört (?)",

während die Varianten der Londoner Papyri haben :

"..., dann heirate deine Frau (bzw. eine Frau) nach ihrem  
Recht",

was wohl bedeutet, man solle der Frau die ihr als Ehefrau zustehenden Rechte, besonders wohl Erbrecht, nicht vorenthalten.

Mit dem *jrk nk* stehen die Londoner Papyri dem Text des Djedefhor näher als der Papyrus Prisse, den Sinn dagegen haben auch sie ganz umgebogen. Offenbar kam es Djedefhor nur auf die kräftige Statur

9 ZÄS 76 (1940) 3-9.

10 Vgl. Brunner, in : ZÄS 102 (1975) 94ff.

11 Siehe Anm. 5.

der Frau an, damit sie gesunde Erben gebären könne, während Ptahhotep - wenn wir den Text recht verstehen, - auf die Rechtsstellung Wert legt.

Der Vordersatz ist also eine wörtlich und von den Lesern bzw. Hörern gewiss erkannte Entlehnung, der zweite Satz aber bringt einen ganz anderen Gedanken - wir dürfen wohl nicht zweifeln, dass darin einer der Reize solcher Zitate bestanden hat, dass sie Bekanntes unerwartet neu interpretieren, dass sie überraschend und zum Nachdenken anregend anders fortfahren.

b) Derselbe Satz findet sich noch einmal bei Ptahhotep, und zwar bei der Mahnung, sich einen "Sohn" (d.i. Schüler) "zu machen". Freilich ist hier die Lage unklar, da die ältere Handschrift des Papyrus Prisse eine andere Formulierung hat und es gut möglich ist, wie Posener festgestellt hat<sup>12</sup>, dass Prisse den originalen Text hat und die Fassung bei L<sub>2</sub> durch eine Erinnerung, sei es an Djedefhor, sei es an die spätere Stelle bei Ptahhotep selbst, bestimmt ist. In diesem Fall liegt kein Zitat vor, doch ein Beleg für die Kenntnis der Lehre des Djedefhor im Neuen Reich.

2) Das nächste Zitat aus Djedefhor habe ich an anderer Stelle<sup>13</sup> ausführlich behandelt, kann mich also kurz fassen. Lediglich die Stelle aus dem Grab des Sen-mes in Assuan bedarf einiger Erläuterung. In strenger Parallelität stehen bei Djedefhor zwei Sätze, die wohl doch etwa das Gleiche besagen: Man solle für seine letzte Ruhestätte bestens sorgen. Dass Merikare dies Zitat übernommen hat und durch den Zusatz: "durch Gerechtigkeit und durch Maat-Tun" im Sinne umbiegt ist allgemein bekannt. Wir gehen darauf hier nicht ein, kommen aber bei der Zusammenfassung darauf zurück. Dass die beiden Verben in den Sätzen vertauscht sind, wiegt gewiss nicht schwer, zumal wir durchaus nicht sicher sein können, dass die ramessidischen Handschriften des Djedefhor die richtige, d.h. originale Fassung bringen. Merikare ist jeden-

12 RdE 9 (1952) 114.

13 Studia aegyptiaca I (Fs. Wessetzky) 55-64.

falls ein älterer und somit vielleicht besserer Zeuge für Djedefhor. Bei dieser Uebernahme bleibt das genus der Lehre erhalten.

b) dagegen stammt aus einer Autobiographie. Der Sohn, der die Stele, vielleicht auch das Grab, gestiftet hat, rühmt sich, er habe nach der Lehre des Djedefhor gehandelt, ja sie sogar dadurch übertroffen, dass er nicht für sich selbst, sondern für seinen Vater gehandelt habe. Das steht zwar nicht in den Worten, aber, wenn wir soviel Kenntnis der alten Lehre noch voraussetzen dürfen, wird es der zeitgenössische Leser so verstanden haben. Von den sechs Stichwörtern des Djedefhor-Satzes : *smnh*, *pr*, *hrt-ntr*, *sjqr*, *st*, *jmntt* sind hier nur drei anzutreffen, doch genügen sie, um die Stellen zusammenzusehen. Aus dem Doppelsatz ist ein einfacher geworden, dem Stil der Biographien angemessen.

c) Bei Paheri steht der Satz in einem Anruf an die Lebenden, und zwar um die Trefflichkeit des Paheri vor Augen zu führen, damit die Späteren ihm das Opfergebet sagen. Auch hier die stilistisch notwendige Verkürzung auf einen Satz.

d) Nun Senmes. Herr Edel war so freundlich, mir auf Grund seiner Kollation der Inschriften des Grabes mitzuteilen, dass auf der Wand etwas anderes steht als auf dem Wörterbuch-Zettel, von dem her ich den Text bis dahin kannte. De Morgan hat mit seiner Abschrift recht<sup>14</sup>. Nehmen wir zunächst den Text, wie er auf dem Wörterbuch-Zettel steht. Dann haben wir wieder den Doppelsatz : Zunächst den in unseren Abschriften des Djedefhor an zweiter Stelle, bei Merikare aber vorne stehenden Satz (natürlich in die 1. Person umgesetzt), grammatisch erleichtert durch *m* statt *nt*. Auffallend der zweite Satz, der zwar mit dem Djedefhor-Text kein gemeinsames Stichwort mehr hat, wohl aber mit Merikare das *ht*. Am ehesten wird man wohl sagen, dass *ht* die oberirdischen, zugänglichen Grabräume bezeichnet, die es zur Zeit des Djedefhor nur

---

14 Catalogue I, 177.

in der königlichen Familie gab, nicht aber für Privatleute, so dass dort das *ht* fehlt. Merikare hat dann also hiermit schon eine zeitgemässe Anpassung vorgenommen : *st* ist die Sargkammer, *ht* die Kultkammer und die um sie herumliegenden Räume. - Nun hat aber die Grabinschrift als erstes Wort nicht *sjqr*, sondern *sjtnnj*. Mag sein, dass hier eine Verschreibung vorliegt für *sjqr*, doch müssen wir prüfen, ob nicht die vorhandenen Zeichen sinnvoll zu deuten sind. *sjtn* kenne ich nur einmal, auf der Stele Louvre C 1, Z. 7, wo es heisst, der König habe durch die Art dessen, was er dem Inhaber antat, nämlich durch überaus grosse Gunstbeweise, die Grossen "gegen ihn aufgebracht"; hier haben wir also deutlich das Kausativ zu *jtn* "sich widersetzen" vor uns. Versuchen wir, dies Wort in unserem *sjtnnj* zu sehen, so könnte der Sinn sein : "Ich veranlasste, dass das Grab sich (mir) widersetzte", mich also nicht aufnahm, vielmehr am Leben liess. Das scheint mir ganz un-ägyptisch gedacht. Niemals hören wir, dass jemand den Tod hinausgeschoben hätte, vielmehr kommt er wie der Räuber bei Nacht und holt sich, wen er will, ohne dass Klagen, Macht oder Zaubersprüche helfen.

Des weiteren gibt es ein nicht im Wörterbuch verzeichnetes Wort *jtnw*, das in den Sargtexten etwa "geheime Stätte (der Hathor)" bedeutet<sup>15</sup>. Sollte ein mit diesem verwandtes Wort vorliegen, so könnte man etwa verstehen "Ich habe meinen Sitz im Westen geheim gemacht".

Wenn also kein Schreibfehler vorliegt, ist die Anlehnung an den Satz des Djedefhor nicht ganz sicher; immerhin sind von den sechs Stichwörtern drei oder vier zu finden : *st*, *jmntt*, *js* und *ht* (wenn auch letzteres nicht in den ramessidischen Handschriften des Djedefhor vorkommt, wohl aber bei Merikares Zitat aus dieser alten Lehre).

e) Bei Ani kann kaum ein Zweifel an der Anlehnung bestehen, obwohl nur zwei Stichwörter vorkommen. Dass sich in dem *jnt* eine

---

15 De Buck, Coffin Texts, 1 e; 241 1; VI 138 b; 140 d; VII 229 c.



Anpassung an lokale Verhältnisse (Theben?) spiegelt, scheint mir wahrscheinlich.

f) Der Harfner im Grab des Onuris-Cha setzt sein Lied aus einer Reihe von "Versatzstücken" zusammen : Andere Harfnerlieder, ja sogar der Sinuhe müssen ihm in der 20. Dyn. (Zeit Ramses' III.) zu seinem Lied dienen - Cha-cheper-Re-soneb wäre mit einer solchen Komposition wenig zufrieden gewesen. Unsere Zwei Verse - wieder ein Doppel, wie bei Djedefhor selbst - sind keine Ermahnung und drücken auch nicht den Stolz des Grabherrn auf seine eigene Leistung aus, sondern sollen im Munde des Harfners den Verstorbenen und seine Familie beruhigen, Onuris-Cha habe doch alles Menschenmögliche für sein Fortleben nach dem Tode getan. Gerade nachdem auch andere, hier nicht zu behandelnde Zitate und Anspielungen in diesem Liede vorkommen, ist es wahrscheinlich, dass die Herkunft des Verses damals noch bekannt war, jedenfalls unter den Gebildeten - der Papyrus Anastasi I zeugt ja auch von der Vertrautheit mit der alten Lehre.

g) Nicht sicher ist das aber beim letzten Zitat, dem aus dem Balsamierungsritual aus den ersten beiden Jahrhunderten n. Chr. Es handelt sich um einen Spruch des Balsamierers, den er bei der Behandlung des Kopfes sagt. "Du wirst den Kopf im Westen empfangen, wenn du unter die Ach-Geister eingehen wirst. Dein Aha-Grab des Westens ist trefflich hergerichtet worden, so dass es deine Pläne der Nekropole wirksam macht." Vier von den sechs Stichworten finden sich hier, wobei *sjqr* aber in ganz anderem Bezug verwendet wird - es ist nicht auf das Grab, sondern auf die angestrebte Fortexistenz bezogen.

Diese sieben Textstellen aus verschiedenartigsten genera zeigen, dass die Lehre des Djedefhor, wenn nicht allgemein, so doch wenigstens in bestimmten Kreisen lange, ja sogar 2600 Jahre, bekannt war, auch wenn nicht jeder, der das Wort im Munde führte oder schriftlich verwendete, seine Quelle gekannt haben wird. Dabei werden Vokabeln ausgetauscht, ersetzt, versetzt, dabei

wird der Sinn gewandelt, und zwar nicht nur, um es dem neuen genus anzupassen, sondern viel weiter. Wir treffen diesen Satz in anderen Lehren (bei denen die Wandlung am stärksten ist!), in Autobiographien, im Anruf an Lebende, im Harfnerlied, im Balsamierungsritual. Der Grund für die weite Verbreitung gerade dieses Wortes ist, dass es ein Grundanliegen der Ägypter, die Vorsorge für das Jenseits durch richtige Bestattung, in klassisch knappe Form geprägt hatte.

3) Der dritte zu behandelnde Satz ist bei Djedefhor eine Mahnung an seinen Sohn (und damit an alle Angehörigen der entsprechenden sozialen Schicht), er möge für seinen Sohn ein Stück Acker aus den Feldern aussuchen, das wegen seiner günstigen Lage jedes Jahr Ueberschwemmungswasser erhält, das also sicheren Ertrag bringt. Zweimal wird dieser Satz übernommen, beidemale in anderem Zusammenhang und einer anderen Gattung.

a) das erste Mal noch im Alten Reich, im Koptos-Dekret G von Pepi II. Dort ist die Rede von einer Stiftung zugunsten einer Königsstatue im Mintempel von Koptos. Unser Satz wird bei Goedicke übersetzt : "Man soll auswählen ihre Landanteile des *rmn*-Besitzes, gemacht aus Ackerland, das jährlich überschwemmt wird"<sup>16</sup>. Abgesehen von der Einzelheit, dass Goedicke das letzte doppelt geschriebene Zeichen *rnpt* liest und als "Adjektiv" (wohl ver-sehentlich für Adverb ?) verstehen will (dabei auf die unrichtige Analogie zu doppelt geschriebenen femininen Substantiven wie *njwjtj* ("städtisch" oder *3ḥtj* "zum Horizont gehörig" verweist), ich dagegen *rnpt rnpt* vorschlage, "Jahr für Jahr", abgesehen also von dieser Einzelheit, die am Sinn nichts ändert, scheint es mir dem Zusammenhang nach nicht möglich, den Satz als Begehrssatz zu verstehen. Der König wünscht nicht, dass man der Statue Felder aussucht, sondern diese sind bereits ausgesucht und werden durch dieses Dekret ihr zugewiesen : "Ausgesucht sind ihre (übrigens nicht der Statue, da das Wort *twt*

---

16 Königliche Dokumente, 128.

maskulin ist, sondern der ihr zugewiesenen drei Aruren Acker, 3 $\dot{h}$ t) Landanteile des *rmn*-Besitzes, gewonnen aus Ackerland, das Jahr für Jahr überschwemmt wird". Dass die Koptos-Stelle von der Lehre abhängt, scheinen mir die übernommenen Stichwörter *stp*,  $\check{s}^C$ , 3 $\dot{h}$ t und *tnw rnpt*, das moderner *rnpt rnpt* ausgedrückt ist, zu beweisen, auch wenn Goedicke mit seiner Lesung der halb zerstörten Stelle als *b<sup>C</sup>hw* gegenüber dem *jwh* bei Djedefhor recht haben sollte - was keineswegs sicher ist. Eine Fotografie stand mir leider nicht zur Verfügung, scheint auch nicht zu existieren.

Die Abweichung *jrw m 3 $\dot{h}$ t* statt *hnt 3 $\dot{h}$ t* ist leicht zu erklären : bei Djedefhor handelt es sich um ein zusammenhängendes Stück Land, während offenbar in Koptos ein *rmn* genannter Besitz aus mehreren Teilparzellen gebildet wird. Für ersteres kann man *hnt* gebrauchen, für letzteres geht das nicht. *jrw m* ist da passender.

Es überrascht uns, zeugt aber von der weiten Verbreitung der Lehre des Djedefhor, dass ein solcher Satz in einer juristischen Urkunde zitiert wird. Uebrigens bedeutet dies Zitat, dass die Lehre des Djedefhor in jedem Fall vor Pepi II. geschrieben sein muss :<sup>17</sup>

b) In ähnlichem, nämlich rechtlichem Kontext übernimmt unter Mentuhotep Neb-hepet-Re ein Antef, Sohn der Katze, diesen Satz.

Er stellt zunächst fest, dass er zwei Totenpriester angestellt habe, für seinen Dienst zu sorgen, zählt genau deren Aufgaben auf - dieser Passus hat gewiss juristische Funktion. Dazu gehört aber auch, dass er angibt, er habe diese Priester mit einer Gegenleistung begabt, damit das Geschäft rechtsgültig wird. "Ich habe diesem *Hrj-hbt* 10 Kleider gegeben und einen Sklaven

---

17 Dies gegen neuere Tendenzen zu jungen Datierungen. Zu Djedefhor ("in die 1. Zwischenzeit kurz vor den Merikare und den Lebensmüden") siehe Helck, in : WZKM 63/64 (1972) 17f., zu Ptahhotep aaO. und Seibert, Die Charakteristik I, 70 mit n.88.

und eine Sklavin jedem. Weiter wurde ihm ein Anteil auf den Aeckern im Gebiet gegeben, das jedes Jahr überschwemmt wird." Was Djedefhor seinem Sohn für sich oder für dessen Sohn empfohlen hat, das ausgeführt zu haben rühmt sich Antef - aber an einem Totenpriester ! Wer hätte bis zum Auftauchen des Djedefhor-Textes gerade an diesen beiden Stellen und in diesem Zusammenhang ein Zitat aus einer Lehre vermutet !

4) Damit ist das Nachleben des Djedefhor in Zitaten noch nicht erschöpft. 1965 hat Peter Seibert auf dem deutschen Orientalisten-Tag in Heidelberg eine interessante Entdeckung vorgebracht, leider aber nicht veröffentlicht. Posener hat in einer Anmerkung kurz darauf hingewiesen<sup>18</sup>. Es handelt sich um die Aufnahme einer Anweisung des Djedefhor, man solle seinen Sohn nicht nur Landwirtschaft, sondern auch Schreiben, Pflügen, Fischen und Fallenstellen, je nach Jahreszeit, lehren. Leider ist die Fortsetzung nicht ganz eindeutig, doch scheint der Grund für die Anweisung, den Djedefhor selbst gibt, der zu sein, dass man damit auch in einem Notjahr besser bestehen könne. Die Variante Ostrakon Der el-Medine 1230 hat freilich einen offenbar damit nicht zusammenhängenden Satz : "Pass auf, dass kein Notjahr kommt !"

a) Diese Stelle hat, wie Seibert entdeckt hat, Anch-Scheschonkj ins Demotische übersetzt. Leider sind sich die Demotiker nicht einig, wie sie aufzufassen ist. Glanville übersetzt : "Let your son learn to write, to plough, to fowl and to trap according to the season of the year"<sup>19</sup>, Stricker dagegen nimmt einen Teil des folgenden Satzes, aber nicht den anschliessenden, vorweg und übersetzt : "Lass deinen Sohn lernen zu schreiben, zu pflügen, zu fischen und zu jagen, damit er in einem Jahr, in dem die Ueberschwemmung gering ist, Vorteil findet bei dem, was er getan hat (besser : zu tun gelernt hat)"<sup>20</sup>.

---

18 RdE 18 (1966) 65, Anm.3.

19 Glanville, Instructions of Onchsheshongy, 41.

20 Stricker, in : OMRO 39 (1958).

Wir sehen aus dieser Aufzählung der bisher bekannten Uebernahmen aus Djedefhor, deren Zahl angesichts der Kürze des uns bekannten Textes beachtlich ist, dass der Harfner recht hat, wenn er sagt, dass man die Worte des Djedefhor überall im Munde führe. Auch hier wieder : Uebernahme in ganz verschiedenartige Gattungen, meist allerdings jüngere Lehren, daneben aber auch Biographien, ja sogar, wie schon gesagt, ein Balsamierungsritual. Dabei scheint sich Anch-Scheschonkj am engsten an das Vorbild gehalten zu haben, dem Wortlaut wie auch dem Sinn nach. Es ist anzunehmen, dass gerade seine Lehre voll steckt von Anspielungen und Zitaten, die wir nur noch nicht erkennen.

Zum Abschluss dieses Abschnittes sei der Hinweis auf ein winziges Papyrus-Fragment mit demotischer Schrift erlaubt, das in Tebtynis gefunden worden ist. Dort heisst es : "Djedefhor hat gesagt... in meinem Herzen... Begräbnis..."<sup>21</sup>. Auf Grund paläographischer Indizien wird das Bruchstück in die Kaiserzeit, wohl das 2. Jahrhundert n. Chr. gesetzt. Es steht nur zu hoffen, dass sich der Name eines Tages in gräzisierte Form findet, damit die Frage nach der Aussprache entschieden werden kann.

---

21 Tait, Papyri from Tebtunis, No. 7.





# PTAHHOTEP

Obwohl die Lehre des Ptahhotep offenbar, jedenfalls in Theben<sup>21a</sup>, nicht zu den wichtigsten Schultexten gehört hat (wir besitzen nur vier Papyrushandschriften, eine Schreibtafel und drei Ostraka), hat sie doch grossen Einfluss auf die jüngere Literatur ausgeübt. Wir beginnen unsere Zusammenstellung mit dem wohl bekanntesten Zitat. Die "Lehre" des Amenemhet, Hohenpriesters des Amun unter Amenophis II., in seinem Grab 97, von Gardiner erstmals veröffentlicht<sup>22</sup>, setzt eine Mahnung bei Ptahhotep in die Stilform der Autobiographie um, also von einem Begehrssatz in einen Aussagesatz der 1. Person. An dem Zitatcharakter kann bei der weitgehenden Uebereinstimmung kein Zweifel sein. Interessant ist, dass Amenemhet zwei Sätze aus Ptahhotep zitiert, die dort nicht nur nicht hintereinander stehen, sondern auch zwei Handschriften zugehören : Der erste Satz steht so nur im Papyrus Prisse, der zweite dagegen findet sich dort gar nicht, sondern nur in der Handschrift L<sub>2</sub>, die ans Ende der 18. Dynastie gehört. Unser Zitat ist also ein älterer Beleg für diese Variante. Offenbar hatte Amenemhet eine Fassung als Vorbild, die Teile aus Papyrus Prisse, Teile aus der anderen Version enthielt. Das ist vielleicht für die Uebersetzungspraxis nicht ohne Folgen. P. Seibert stellt kategorisch fest, dass "eine direkte textkritische Verwertung der einen Redaktion zur Erhellung des Textes der anderen nicht möglich ist"<sup>23</sup>. Doch waren offenbar die beiden Hauptversionen noch in der 18. Dynastie nicht so scharf getrennt, wie das nach unseren Ausgaben den Anschein hat.

---

21a Immerhin stammen aus Der el-Medine die drei Ostraka ODeM 1232-1234 und ein Papyrus in Turin : Roccati in : OrAnt 14 (1975) 245, Nr.5.

22 ZÄS 47 (1910) 87ff. Danach Urk IV 1408ff.

23 Charakteristik I, 69, 84.



Bei Ptahhotep ist die Mahnung beschränkt auf das Benehmen an der Tafel eines vornehmen Mannes, den man bei Tisch nicht mit Blicken belästigen sollte - Amenemhet berichtet, er habe sich stets seinem Vater gegenüber so betragen. Der zweite Satz wird auch seiner Substanz, nicht nur seinem Zusammenhang nach verändert : Ptahhotep lehrt, man solle nach unten blicken, bis man von dem hohen Herrn angeredet wird, Amenemhet dagegen befolgt diesen Rat so, dass er immer, gerade auch, wenn er mit seinem Vater spricht, die Augen gesenkt hielt. Solch freier Umgang mit den Lehren ist ja gut ägyptisch - wir werden noch manche Beispiele dafür finden. Diese Art der Verwendung überkommenen Spruchguts erinnert an theologische und Laien-Exegese der Bibel, wie sie bis vor nicht langer Zeit auch im Abendland gang und gäbe war. Es mag bezeichnend sein, dass man mit griechischen und lateinischen Zitaten anscheinend nie so umgegangen ist - abgesehen von Senecas "non vitae, sed scholae discimus", das gerade in sein Gegenteil verkehrt worden ist.

2. Bei dieser zweiten, ebenfalls schon lange bekannten Entlehnung aus dem Ptahhotep, diesmal schon aus der 12. Dynastie, geht es mehr um das Satzgerüst als um den Wortlaut. Bei Ptahhotep ist der Zusammenhang bekanntlich der, dass der Gegensatz zwischen dem gehorsamen und dem widerspenstigen Sohn dadurch verschärft wird, dass der gehorsame kein leibliches Kind, sondern ein angenommener Schüler ist, der abtrünnige dagegen "Same". So kann von dem ersteren gesagt werden, er gehöre zu den Zeugungen zwar nicht des Leibes, aber des Ka, sei also ein geistiges Kind. Sesostri III. muss diese Pointierung aufgeben - bei ihm kann es sich nur um Leibeserben handeln, die den Königsthron nach ihm besteigen, nicht um angenommene Kinder. So vereinfacht Sesostri die beiden Aussagen, die positive und die negative, er baut sie ganz parallel, indem er das "er gehört zu den Zeugungen deines Ka" zu einem "er wurde Meiner Majestät geboren" verflacht. Dass er ausserdem das *pw* in den beiden Negativsätzen fortlässt, ist mittelägyptischer Sprachgebrauch - im Alten Reich muss es stehen, auch nach *js* (*L2* ist im Neuen Reich geschrieben !).

Die Aussage der beiden Texte, Ptahhotep einerseits und Sesostriis andererseits, ist auf den ersten Blick verschieden : Ptahhotep spricht von einem gehorsamen beziehungsweise widerspenstigen Schüler, Sesostriis von seinen Nachfolgern, also von künftigen Generationen. Daher ist das, was in unserer Vorlage mit Punkten angedeutet ist, völlig verschieden in beiden Texten. Und doch liegt eine geringere Umdeutung vor als bei der vorigen Stelle : In beiden Fällen geht es um die Frage, ob die künftige Generation sich der Tradition und ihren Vorstellungen fügt oder nicht - bei Ptahhotep in der zivilen, etwas hausbackenen Sphäre, bei Sesostriis in der königlich-militärischen. Sesostriis wird kaum mit Bildung prahlen wollen, sondern eben ganz sachlich darauf hinweisen, dass schon der berühmte Weise einen Sohn, der nicht nach Väterart geraten war, zum "Un-Sohn" erklärt habe, dass er also mit seinen Vorstellungen und damit seinen Forderungen an künftige Herrscher, die Südgrenze zu verteidigen, nichts Ungehöriges vertrete, sondern sich im Rahmen ägyptischer, maatgemäßer Vorstellungen und Normen bewege.

Textkritisch muss auch hier darauf hingewiesen werden, dass dem Verfasser der Semne-Stele ein Text vorgelegen haben muss, der L<sub>2</sub> nahestand. Besonders die 4. Zeile "Er ist nicht dein Sohn, er wurde dir nicht geboren" fehlt bei Prisse und findet sich nur in der Neuen-Reichs-Handschrift L<sub>2</sub>. Zwar können wir keine Vermischung beider Ueberlieferungen feststellen, wie bei unserem Beispiel 1, aber es ist möglich, den Typus L<sub>2</sub> ins Mittlere Reich zurückzuverlegen.

Das dritte Beispiel unserer Zusammenstellung ist ebenfalls schon lange, seit Gardiners Bearbeitung des Sinuhe<sup>24</sup>, bekannt. Dennoch ist es von gewissem Interesse, näher zuzusehen. "Das Alter ist herabgestiegen, die Schwäche ist gekommen" sagt Ptahhotep bei der Schilderung seines Zustandes, der die Annahme eines Schülers rechtfertigen soll. Zwischen dem Sieg über den Helden von Retenu und der Ankunft des königlichen Briefes stellt Sinuhe eine Selbstbetrachtung an, die ihm sein nahendes, ja schon eingetretenes

24 Notes on Sinuhe.

Alter offenbart und damit die Dringlichkeit einer Heimkehr für das Begräbnis. Dabei sagt er sich : "Das Alter ist herabgestiegen, die Schwäche hat mich ereilt". Den ersten Teil des Zitates bringt er wörtlich, vielleicht, damit auch kein Zweifel aufkommen kann, dass er wirklich Ptahhotep in seinen Gedanken hat und dessen drastische Schilderung der Alterssymptome. Den zweiten Satz wandelt er leicht ab, so dass er zwar noch kenntlich bleibt, aber eben durch die Aenderung erfreut - man muss sich nur vorstellen, er habe ihn wörtlich gebracht, um zu sehen, dass gegenüber dieser langweiligen Lösung die des Dichters die einzig richtige ist. Das simple *jww* des Ptahhotep, ein Pseudopartizip wie das *h3w*, wird durch die komplizierte Konstruktion : Substantiv in Antezipation und *sdmnnf* ersetzt, das Allerweltswort *jw* durch das drastische *3s* - während seines Aufenthaltes in Asien ist das Alter unerwartet gekommen, "herbeigeeilt". Hier greifen wir einen Zug ägyptischer Stilkunst : Altes übernehmen, wenn es treffend gesagt ist, aber verbessern, dem neuen Zusammenhang anpassen. Vielleicht sollte noch darauf hingewiesen werden, dass der Ausschnitt nicht zu den roten Punkten der Handschrift *L<sub>2</sub>* passt. Dort ist der erste Halbsatz unseres Zitates mit einem anderen Halbsatz, der ihm vorangeht, verbunden, ebenso der zweite, von ihm durch das Verszeichen getrennte, mit einem nachfolgenden. Freilich lautet dieser zweite Halbsatz auch nicht genau gleich wie beim Papyrus Prisse, dessen Text in unserem Hieroglyphentext steht und dem Sinuhe folgt.

4. Beispiel 4 bringt zunächst wieder einen Ptahhotep-Text nur nach *L<sub>2</sub>*. Papyrus Prisse hat, besonders im ersten Vers, einen weit abweichenden Wortlaut ("Wer Kummer hat, liebt es, sein Herz zu waschen"). Der Text, der dem Verfasser der "Einsetzung des Wesirs" vorgelegen hat, muss also dem der Handschrift *L<sub>2</sub>* etwa entsprochen haben. Die Abfassungszeit dieser Rede des Königs ist umstritten, doch wird sie von der überwiegenden Mehrzahl der Kollegen ins Mittlere Reich datiert.

Hier haben wir einmal die Angabe, dass es sich um ein Zitat oder Sprichwort handelt, wenn auch, wie stets in Aegypten, ohne Herkunftsangabe. "Man sagt" ist sehr allgemein.

"Dem Bittsteller ist es wichtiger, dass man seine Worte billigt, als wenn ausgeführt wird, weswegen er gekommen ist" lautet der lebenskluge Rat bei Ptahhotep in der Fassung von  $L_2$ , und die Einsetzungsrede übernimmt das bis auf zwei Abweichungen: "Sein Spruch" steht im Singular, und dann wird das  $qn$  "vollenden" ersetzt durch den Verwaltungsfachausdruck  $s\dot{q}m$  "erhören", "einer Bitte stattgeben".

Hier ist es wieder ein königliches Dokument, das auf die alte Lehre zurückgreift. Es tut das fast wörtlich.

Nicht behandle ich die feineren Anspielungen, die keine Zitate sind, sondern nur einzelne Stichworte des Ptahhotep aufnehmen und ganze Gedankengänge im wohlbeschlagenen Hörer wachrufen. Solche feinsinnigen Anspielungen haben Kees im Zusammenhang mit dem  $\dot{s}ms-jb$ <sup>25</sup> und Fecht mit dem  $c_{q3}$  und  $m3^c_t$  und der Grablosigkeit für Verbrecher und Ungehorsame erkannt und ausführlich behandelt<sup>26</sup>. Ich darf in diesem Zusammenhang auch an das Nachleben des Ptahhotep bei den koptischen Mönchen erinnern, wo wir selbstverständlich auch nur den Inhalt einer Maxime, nicht etwa ihren Wortlaut erwarten dürfen - dass trotzdem sogar einige Stichwörter sich vom Alten Reich bis in das Bohairische gehalten haben, ist ein geradezu unwahrscheinlicher Glücksfall. Ergänzen kann man dies Nachleben bei den Kopten noch durch den Hinweis, dass auch Tischsitten Ptahhoteps noch in den Klosterregeln des Pachom wirken<sup>28</sup>.

25 ZÄS 74 (1938) 83.

26 Fecht, op.cit. (n.3), 42f. u.o.

28 Siegfried Morenz, Aegyptische Religion, 117; dazu Brunner, in: ZÄS 86 (1961) 147 n.2.

5. Unser Beispiel 5 ist von Posener bei seiner Behandlung der Loyalistischen Lehre erschöpfend behandelt<sup>29</sup>, ich kann nur wiederholen. Bei Ptahhotep steht der Satz am Ende der Weisung, sich von den Frauen eines befreundeten Hauses fernzuhalten. Hornung übersetzt die beiden letzten Sätze : "Wer (trotzdem) fehltritt, von Gier geleitet, dem kann nichts mehr gelingen", dabei Papyrus Prisse folgend<sup>30</sup>.  $L_2$  hat eine Lücke im Vordersatz. Hier stand offenbar das Gegenteil, da der Nachsatz nicht negiert ist : "<Wer frei ist von Begierde danach,> dem gelingt alles". In der Loyalistischen Lehre ist der Zusammenhang freilich ein ganz anderer. Dort ist die Rede vom folgsamen Sohn. Von ihm wird der Satz gesagt : "Wird ihm nicht alles gelingen ?", wörtlich : "Werden nicht alle Pläne Erfolg bei ihm haben ?", wobei das *jmf* etwas hart zu sein scheint. Es stammt aus  $L_2$ , während Papyrus Prisse das uns glatter vorkommende *m<sup>c</sup>f* hat. Das bedeutet also, dass ein Satz aus Ptahhotep, und zwar wieder kontaminiert aus den beiden uns erhaltenen Hauptüberlieferungen, übernommen ist, in einem ganz anderen Zusammenhang von einem anderen Fall ausgesagt und, damit er passt, in einen Fragesatz umgewandelt wird - aber nur dem Sinne, nicht der Form nach, also in einen virtuellen Fragesatz, wobei der alte Sinn erhalten bleibt, wenn wir  $L_2$  zugrundelegen. Also formal mehr an Papyrus Prisse (Negation!), inhaltlich an  $L_2$  angelehnt !
6. Völlig anders ist die Uebernahme, die wir als 6 genannt haben. Der Zusammenhang bei Ptahhotep ist allbekannt : Der Weise rät, man solle seine Frau gut behandeln, für ihr inneres (Speise) und äusseres (Kleider für den Leib) Wohl sorgen. Dieser wohl sehr bekannte Passus wird nun in eine Gebetsformel verwandelt. Es ist bekannt, dass jeder Tempel bei den dort hieratisch aufgepinselten Gebeten andere Formeln aufweist, die nur ihm eigentümlich sind - mag sein, dass ein erster Besucher sie erfunden hat und die folgenden sie dann abschreiben. Im Tempel Thutmosis' III. in

---

29 Posener, L'enseignement loyaliste 35.

30 Hornung, Meisterwerke altägyptischer Dichtung 52.

Der el-bahri, den die Polen entdeckt haben, findet sich nun siebenmal in Gebeten die unter a) aufgeschriebene Formel<sup>31</sup>.

Es ist wohl an der Uebernahme aus Ptahhotep bei der weitgehenden Uebereinstimmung kein Zweifel möglich, auch wenn der Text ins Neuägyptische übersetzt worden ist : Der Imperativ hat einen Vorschlag erhalten, das veraltete Wort *s3* ist durch *3t* ersetzt, und dass die Orthographie neuägyptisch ist, bedarf keines Wortes. Aber was ist mit diesem weisen Rat des Ptahhotep geschehen ! Nicht mehr der Mann soll seine Frau nähren und bekleiden, sondern der Gott den Beter ! Wohlgedenkt, wir haben es nicht mit einem Ritual zu tun, sondern mit Graffiti, die gewiss "Schreiber", also Gebildete angebracht haben, die in der Schule ihren Ptahhotep gelernt hatten. Wir werden später noch feststellen, dass eine Uebernahme in Rituale in dieser Zeit wenig wahrscheinlich ist. Uebrigens hat die Bitte jedesmal einen dritten Satz, der offenbar auch aus einer Lehre stammt : "Lass seinen Mund nichts Böses sagen !", doch habe ich dazu kein Vorbild in einer Lehre finden können, wenn auch sowohl Ptahhotep wie Ani vor Verleumdung warnen, die wohl auch in der dritten Bitte in Deir el-bahri gemeint ist.

7. Irene Shirun hat die ältere Erkenntnis, dass die beiden Verse 3,11 und 3,12 des ersten Kapitels der Lehre des Amenemope etwas mit Ptahhotep 49 und 50 zu tun haben<sup>32</sup>, dahingehend ausgedehnt, dass auch zwei Verse aus dem letzten Kapitel, 27,8 und 27,10, aus demselben Abschnitt bei Ptahhotep stammen<sup>33</sup>. Sehen wir uns diese Stellen genauer an. Der Ptahhotep-Text lautet :

---

31 Marciniak, Inscriptions de Temple de Thoutmosis III No. 2,3; 15,5; 16,6; 37,5; 46,1-2; 47,3; 43,5; dazu ders., in : BIFAO 73 (1973) 109-112.

32 z.B. Lange, Das Weisheitsbuch des Amenemope 33; Griffith, in : JEA 12, 1926, 199.

33 Grumach, Amenope 10.

"... als einer, der Unwissende zum Wissen erzieht,  
zu den (Hornung : nach) den Regeln der Redekunst,  
nützlich für den, der darauf hören wird,  
schädlich für den, der dagegen handeln wird."

Bei Amenemope tritt der Gedanke gespalten auf. Im ersten Kapitel lesen wir zwei Sätze vom Nutzen und Schaden : "Nützlich für den, der es beherzigt, schädlich für den, der es unbeachtet lässt". Allein der Gegensatz *3ḥ-wgg* scheint in der Tat für eine Entlehnung zu sprechen, auch wenn das im Neuen Reich farblos gewordene *sḏm* gegen *rdj m jb*, *thj* gegen *wnj* ausgetauscht worden sind. Der Sinn bleibt der gleiche, und für den Kenner dürfte das Gegensatzpaar *3ḥ-wgg* genügt haben, die Anspielung auf den ehrwürdigen Ptahhotep-Text zu erkennen.

Weniger sicher scheint mir die Uebernahme von Ptahhotep 47 in Amenemope 27,10. Hier beruht die Aehnlichkeit im Grunde nur auf dem Gegensatzpaar *rḥ* und *ḥm* - das aber findet sich in der Lehren-Literatur und ausserhalb vielfach, auch Ptahhotep verwendet es selbst nochmals, wenn er 577 vom Toren, der nicht auf die Lehre hört, sagt, er sehe Wissen für Unwissenheit an. Auch das zwei Verse vorher bei Amenemope und bei Ptahhotep im selben Vers vorkommende *sb3* genügt doch wohl nicht, die Entlehnung sicherer zu machen. Ich möchte diese Stelle als zu unsicher wieder ausscheiden, ohne freilich zu behaupten, eine Uebernahme sei unmöglich !

Den dritten und vierten Satz des Ptahhotep finden wir nun noch einmal in sehr viel späterer Zeit, und zwar in der Traumstele des Tanutamun aus Napata<sup>34</sup>. Nachdem der König zum Doppelkönig gekrönt ist, sich also sein Traum von den zwei Schlangen bewahrt hat, bricht er bei der Huldigung der Menge in die Worte aus : "Wirklich wahr war der Traum, nützlich für den, der ihn in sein Herz gibt, aber ... für den, der ihn ignoriert". "Nützlich" war der Traum insofern, als er den König zum Eroberungszug nil-

---

34 Urk III 63.

abwärts veranlasst hat; inwiefern er "schädlich" hätte werden können (oder welches Wort immer in der Lücke gestanden haben mag), ist schwerer einzusehen. Mir scheinen die zwei Verse schlecht in den Zusammenhang zu passen : Dass es sich um ein Zitat handelt, liegt auf der Hand. Die erste Zeile stimmt aber nicht mit Ptahhotep überein, vielmehr eher mit Amenemope. Es ist möglich, dass auf ihn - genauer auf seine Abwandlung des Ptahhotep, - angespielt wird. Freilich, auch Amenemope ist nicht genau zitiert : Statt "Nützlich ist es, sie in dein Herz zu geben" heisst es bei Tanutamun : "Nützlich ist sie für den, der sie in sein Herz gibt". Offenbar hat der klassische Satz des Ptahhotep inzwischen eine Umwandlung oder deren mehrere erfahren, und so bleibt es offen, ob der Schreiber des Tanutamun noch die Quelle und deren Wortlaut gekannt hat - der Satz oder das Satzpaar mag ein geflügeltes Wort geworden sein.

Leider ist das erste Wort des zweiten Satzes zerstört. *hm* kommt weder bei Ptahhotep noch bei Amenemope vor, dort heisst es vielmehr *thj* bzw. *wn*. Auch das erste Wort wird offenbar durch ein anderes ersetzt : zu *wg3/wgg* passen die Reste nicht. Dass aber der Sinn derselbe geblieben ist, das scheint sicher zu sein.

Also : b) bringt einen weitgehend geänderten Wortlaut bei beibehaltenem Sinn, eine Veränderung, nicht Modernisierung oder Anpassung, der Ptahhotep-Stelle; zwischen beiden Vorkommen mögen uns verlorene Zwischenstufen liegen, die dies deutlich aus dem Zusammenhang der Lehren stammende und dort beheimatete Wort gefunden hat.

1. Ganz ausgeschlossen ist dagegen die Uebernahme von Ptahhotep 159/160 in den § 13 b der Lehre eines Mannes an seinen Sohn. Hier könnte das in beiden Texten vorkommende Wortpaar *kt - wr* (bzw. *ktkt - wr*) zu einer solchen Annahme verführen, und die ältere Uebersetzung der Ptahhotep-Stelle "Ein Grosser - ein Kleiner", d.h. wenn ein Grosser klein gemacht wird (ist es ein Abscheu des



Ka), könnte eine solche Auffassung unterstützen. Tatsächlich aber ist zu verstehen : "Verleumde keinen Menschen, weder gross noch klein - das ist ein Abscheu des Ka", während der Passus der Lehre eines Mannes davon spricht, dass der König die sozial Schwachen so unterstützt, dass sie hochkommen : "Er lässt die Geringen die Grossen übertreffen, und die hinten sind, kommen an die Spitze". Die Uebereinstimmung des Wortpaares "Gross und Klein" ist also zufällig - unser Beleg 8 hat auszuscheiden.

In der Einleitung haben wir gesagt, dass uns Stellen, die nur den Gedanken einer älteren Lehre übernehmen, im allgemeinen in diesem Rahmen nicht zu beschäftigen haben, da man eine bewusste Anlehnung an den älteren Text kaum wird nachweisen können. Einen interessanten Fall, der in diese Gruppe gehört, bildet das 23. Kapitel bei Amenemope. Es lautet :

"Iss nicht Brot in Gegenwart eines Beamten  
und mach dich nicht zuerst ans Essen (?).  
Wenn du dich mit unrechtmässigen (d.h. ungehörigen) Bis-  
sen sättigst,  
so ist das nur für deinen Speichel eine Lust.  
Blicke auf den Napf, der vor dir steht,  
und lass ihn deine Bedürfnisse stillen."

Die Aehnlichkeit mit der 7. Lehre des Ptahhotep ist natürlich längst erkannt<sup>35</sup> :

"Wenn du Gast bist am Tische eines, der grösser ist als du,  
dann nimm entgegen, was er dir gibt, was vor dich gelegt  
wird.  
Schau auf das, was vor dir liegt,  
und belästige ihn nicht mit vielen Blicken..."

Den letzten Satz haben wir vorhin schon behandelt, hier geht es um die Stelle "Blicke auf das, was vor dir ist". Amenemope kommt hier - freilich auf Neuägyptisch - dem Text des Ptahhotep so nahe, dass sich der Verdacht, er habe den Wortlaut der Stelle im Auge, nicht abzuweisen ist. Also : Eine Maxime, die Allgemeingut aller gebildeten Schichten Aegyptens über Jahrtausende geworden ist bis hin zu den Mönchsregeln, findet bei Amenemope (wieder einmal) eine neue sprachliche Fassung, wohl in dem Sinne erweitert, dass das

---

35 Grumach, Amenope 150.

Essen stellvertretend für die ganze Lebenshaltung steht - "Bescheidenheit" lautet ja immer wieder das zentrale Thema bei Amenemope<sup>36</sup>. Nun ist aber die sprachliche Aehnlichkeit der beiden unter 9 angeführten Stellen so gross (lediglich ersetzt Amenemope das alte *gmḥ* durch das moderne *nw*), dass er doch wohl seine Leser an die Ptahhotep-Stelle, die ja nachweislich im NR bekannt war (s. Beispiel 1), erinnern wollte.

10. Damit sind die Zitate aus Ptahhotep oder was man zunächst dafür halten kann, noch keineswegs erschöpft. 127 (Papyrus Prisse) bzw. 134 (L<sub>2</sub>) wird vom hochgestellten Gastgeber gesagt, man könne nicht wissen, ob er Böses im Herzen habe (das heisst wohl schlechter Laune sei oder Sorgen habe), bei L<sub>2</sub> "was im Herzen sei", man habe sich also entsprechend vorsichtig zu verhalten. Genau den gleichen Wortlaut, wie L<sub>2</sub> ihn hat, treffen wir nun in ganz anderem Zusammenhang in der Bauerngeschichte, und zwar gleich zweimal, wobei sowohl die jeweils erhaltenen beiden Handschriften wie auch die beiden Stellen genau übereinstimmen - die Bauerngeschichte belegt unseren Satz also gleich viermal, und zwar in der Fassung von L<sub>2</sub>, nicht vom Papyrus Prisse. Wie steht es um das Verhältnis dieser beiden Belege, des Ptahhotep und des Bauern? Dass sie gar nichts miteinander zu tun haben, wird wohl niemand annehmen, dazu ist der Satz zu ausgeprägt. So bleibt die Möglichkeit einer Uebernahme aus Ptahhotep durch den Dichter der Bauerngeschichte neben der einer dritten Quelle, aus der beide geschöpft haben. Entscheiden können wir diese Frage nur aus dem Zusammenhang, nachdem der Wortlaut genau übereinstimmt (wenigstens bei L<sub>2</sub> und der Bauerngeschichte).

In der sechsten Klage sagt der Bauer zu Rensi: "Meine Not führt zur Trennung (*scilicet* zwischen uns), meine Anklage bringt nur Fortlaufen, denn man weiss nicht, was im Herzen ist". Gemeint ist,

---

36 Zu dieser inhaltlichen Ausweitung und Umbiegung des Gedankens von einer Einladung bei seinem Chef zur Genügsamkeit mit der eigenen Stellung s. Grumach, Amenope 151.

dass die Kluft zwischen dem Bauern und dem Obergütervorsteher nur grösser wird, je länger die Klage dauert, weil dem Kläger das Recht verweigert wird. Er weiss nicht, was Rensi eigentlich denkt, da dieser schweigt. -

Bald danach, in der siebten Klage, kommt genau der gleiche Satz ein zweites Mal vor. Der Bauer zeichnet hier das Bild des gerechten Richters : "Sei nicht ärgerlich, das ziemt sich nicht für dich, (sonst) wird der Weitschauende zu einem Verdriesslichen. Grüble nicht über das, was noch nicht eingetreten ist, und juble nicht über das was noch gar nicht da ist. Duldsamkeit verlängert die Freundschaft, indem eine vergangene Sache abgetan wird : Man weiss ja nicht, was im Herzen ist". Die beiden letzten Sätze freilich können auch ganz anders aufgefasst werden, wie es Miriam Lichtheim in ihrer Uebersetzung tut : "he who destroys a case will not be trusted" mit der Anmerkung : "becomes one-who-does-not-know-what-is-in-the heart"<sup>37</sup>. Ich möchte jedoch meine Uebersetzung vorziehen, die mit der von Faulkner<sup>38</sup> weitgehend übereinstimmt. Dann ist der Sinn : Man soll duldsam sein, weil das die Beziehungen zwischen den Menschen fördert, ja man soll einen unangenehmen Fall der Vergangenheit vergessen, denn letzten Endes kann man doch nicht in das Herz des Partners sehen.

Die beiden Stellen aus der Bauerngeschichte sind untereinander und von der Ptahhotep-Stelle ganz verschieden. Ich glaube, es ist klar, womit wir es hier zu tun haben : Nicht mit einer Uebernahme eines Satzes aus der Lehre des Ptahhotep, da der Satz nicht etwa umgebogen, sondern völlig anders verwendet im Bauern vorkommt - eine Erinnerung an den Zusammenhang bei Ptahhotep soll nicht geweckt werden. Es ist das "man weiss nicht, was im Herzen ist" eine Redewendung, vielleicht ein Sprichwort, eine geläufige Floskel, eine Volksweisheit : "Man kann niemandem ins Herz sehen". Ptahhotep und der Dichter des Bauern gebrauchen sie unabhängig

---

37 Ancient Egyptian Literature I, 179 mit Anm.27.

38 In : Simpson, Literature of Ancient Egypt 45.

voneinander, Ptahhotep um zu erhärten, wie vorsichtig man bei einem hochgestellten Gastgeber sein muss, da man ja seine Stimmung nicht kennt, also leicht daneben tappen kann, der Bauer beim ersten Mal, um zu sagen, dass er den Herrn Rensi nicht versteht, die Kluft also immer tiefer wird, das zweite Mal, um zur Toleranz zu mahnen, zur Duldsamkeit auch gegenüber einer unrechtmäßig scheinenden Klage. Rensi solle nicht ärgerlich werden, denn er wisse offenbar nicht, wie es dem Bauern zumute ist.

Unser Fall 10 enthält also kein Zitat, sondern ein Sprichwort, ein umlaufendes Volkswort.

Die beiden bei 11 untereinander geschriebenen Sätze sehen sich auf den ersten Blick so ähnlich, dass an einer Entlehnung kaum gezweifelt werden könnte, zumal der Satz a) wieder aus der Traumstele stammt, in der wir schon eine Entlehnung aus Ptahhotep gefunden haben (7b). Und dennoch kommen bei genauerem Zusehen erhebliche Zweifel. Bei Ptahhotep lautet der Zusammenhang (nach Hornung)<sup>39</sup> : "Nie tritt das ein, was die Menschen sich ausdenken, (sondern) was Gott befiehlt, das geschieht". Tanutamun hat die Festungen der Deltafürsten vergeblich belagert und sich nach Memphis zurückgezogen. Ueberraschend kommen nun die Fürsten und unterwerfen sich ihm. "Da sprach Seine Majestät : 'Es ist wirklich wahr, was er geäußert hat, das Wort ... und da geschah es (?). Es war ein Befehl des Gottes, er ist geschehen". Das s am Schluss verändert die Konstruktion und damit den Sinn soweit, dass es mir recht fraglich scheint, ob wirklich ein Rückgriff auf den Ptahhotep-Satz vorliegt, zumal der Satz ja auch kurz ist, keinerlei ausgefallene Wörter enthält und eine allgemeine Ueberzeugung ausspricht. Die Tanutamun-Stelle mag unabhängig und selbständig formuliert worden sein.

12 ist schwierig zu erklären, da der Sinn bei Ptahhotep sowohl wie bei der jüngeren Quelle a), der "Lehre" des Sisobek, nicht

---

39 Meisterwerke altägyptischer Dichtung 48.

eindeutig ist. Sehen wir zunächst die Ptahhotep-Stelle genauer an. Im Papyrus Prisse lautet sie :

- 339 Stelle deine Freunde zufrieden mit dem, was dir zuteil geworden ist,  
 340 Es ist zuteil geworden durch die Gnade Gottes.  
 341 Wer es verfehlt, seine Freunde zufrieden zu stellen,  
 342 von dem sagt man : 'ein schäbiger Ka!'  
 343 Man weiss nicht, was geschehen wird, wenn er erst den morgigen Tag erkennt.  
 344 Ein richtiger Ka ist ein Ka, mit dem (oder "durch den") man zufrieden ist.

Es folgen Sätze, die zeigen, dass die Freunde eines grosszügigen Mannes ihn auch in der Not nicht im Stich lassen. Die beiden jüngeren Handschriften  $L_1$  und  $L_2$  bringen den uns interessierenden Satz 343 erst nach 344.  $L_1$  würde lauten : "Es gibt seinen Plan (oder seinen Zustand) nicht, wenn er an den morgigen Tag denkt", doch scheint der Schreiber einfach das  $r_h$  ausgelassen zu haben, wohl in einer Art Haplographie.  $L_2$  ist zu übersetzen : "Es gibt keinen, der seinen Zustand kennt, wenn er an den morgigen Tag denkt". Offenbar hat  $L_2$  den besten Text, da der Hinweis auf die Undurchschaubarkeit des Geschickes des morgigen Tages die Begründung liefert für den Rat, nicht knickerig gegen seine Freunde zu sein.

Fassen wir den Satz als ohne grammatischen Bezug zum Vorhergehenden auf, so können wir mit Gunn darin ein Sprichwort erblicken<sup>40</sup>. Die Frage ist aber, ob das Suffix  $f$  an  $shrw$  und  $k3$  sich auf den  $r_h$  bezieht oder auf den Geizigen bzw. Freigebigen. In letzterem Fall ist das Wort von Ptahhotep geprägt, im ersteren kann es als Sprichwort übernommen sein - muss es aber nicht. Dem ganzen Sinne nach möchte ich aber Gunn zustimmen : Niemand weiss, wie es ihm morgen gehen wird.

---

40 In : JEA 12 (1926) 283.

- a) In der Form von  $L_2$ , also weder mit dem  $sj_3$  von Papyrus Prisse noch ohne das  $rh$ , wie  $L_1$  liest, treffen wir den Satz bei Sisobek. Wegen des fragmentarischen Charakters der Handschrift lässt sich über den Zusammenhang nichts aussagen. Immerhin sei darauf hingewiesen, dass auch der vorhergehende Satz mit den gleichen Worten beginnt : "Es gibt keinen, der seinen Zustand kennt...". Der Dichter hat also entweder das Ptahhotep-Zitat oder das auch von Ptahhotep verwendete Sprichwort in einen grösseren Zusammenhang eingebaut, in den es auch formal hineinpasst.
- b) Anders verwendet den Ausdruck  $k_3 dw_3$  der autobiographische Text des Thot in Grab 110<sup>41</sup>. Sicher ist freilich nicht, dass der Verfasser die Ptahhotep-Stelle im Auge und im Gedächtnis hatte, da nur zwei Wörter übernommen werden<sup>42</sup>. Immerhin scheint die Verbindung "Das Morgen überlegen" nicht häufig zu sein, so dass wir mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit ein Zitat oder eine Entlehnung annehmen können, d.h. dass Verfasser wie Leser an Ptahhotep erinnert wurden. Aber was ist aus der alten Lehre, man könne nicht den morgigen Tag und sein Geschick erkennen, oder gar planen, geworden : Das glatte Gegenteil. Thot versichert : "Ich durchforschte die Zeit und sagte vorher, was kommen würde. Einer, der (Rätsel) löste, indem er in die Zukunft blickte, einer, der das Gestern durchschaut hatte und an das Morgen dachte (d.h. es plante), ein Künstler in dem, was kommen würde (d.h. geschickt, es zu erkennen)"<sup>43</sup>. Wenn dem Verfasser wirklich, wie
- 
- 41 Davies, in : Festschrift Griffith, Tf.39, Z.11f. = Hermann, Stelen der thebanischen Felsgräber 33<sup>+</sup>.
- 42 Die Abhängigkeit des Thot-Textes von Ptahhotep wird noch fraglicher, wenn wir uns vergegenwärtigen, dass der Gedanke, der kommende Tag liege in Gottes Hand und sei für Menschen weder verfügbar noch erkennbar, sich mehrfach in anderer sprachlicher Fassung in der ägyptischen Literatur findet. J.Gwyn Griffiths hat einige Stellen zusammengetragen und die Linie bis Mt. 6.34 ausgezogen : Wisdom about Tomorrow, in : The Harvard Theological Review 53 (1960) 219-221. Dazu käme u.a. noch die geläufige ramessidische Briefformel : "Heute lebe ich noch - das Morgen steht in Gottes Hand" (vgl. Lesko, Glossary of Late Ramesside Letters 82f.).
- 43 Vgl. dazu Otto, Altägyptische Zeitvorstellungen und Zeitbegriffe, in : Die Welt als Geschichte, 14 (1954) 141.

ich doch annehmen möchte, die Ptahhotep-Stelle bekannt gewesen sein sollte und er auch bei seinen Lesern und Hörern diese Erinnerung wachrufen wollte, dann lässt sich der Umstand, dass er das glatte Gegenteil zu sagen scheint, nur so erklären, dass er ausdrücken wollte, sogar das Unmögliche vollbracht zu haben - eine Steigerung des Selbstporträts, wie sie wohl zur 18. Dynastie passt<sup>44</sup>.

- 13 Unser letztes Beispiel stammt aus der Schlussrede. Der Vater wünscht dem Sohn, dass er "ihn erreichen", also ins Jenseits kommen möge bei heilem Leib (gemeint ist offenbar, ohne beim König in Ungnade zu fallen). In ähnlichem Zusammenhang wünscht der Vater des Merikare ebenfalls, der Sohn möge zu ihm ins Jenseits kommen, aber diesmal "ohne dass es einen Ankläger gegen dich gibt". Das altertümliche *mj* als Wunschpartikel ist durch das modernere *jḥ* ersetzt, und da von drohender Ungnade bei einem König schlechterdings nicht die Rede sein kann, schliesst sich ein entsprechender Wunsch an, dass nämlich kein Lebewesen Ursache haben möge, ihn im Jenseitsgericht zu verklagen<sup>45</sup>. Nachdem aber nur ein einziges Stichwort beiden Texten gemeinsam ist,

---

44 Auch im MR finden sich Aussagen, die den Lehren widersprechen, aber in anderem Zusammenhang. So, wenn der König zu Ichnofret sagt: "Ich habe dich beobachtet als einen, der schon weise aus dem (Mutter-)leib herauskam" (Berlin 1204, Z.8 = Sethe, Lesestücke 70, 23f.) oder wenn es in der Lehre für Merikare vom König heisst, er könne, wenn er Berater habe, kein Tor sein, dann sei er "schon weise gewesen, als er aus dem (Mutter-)leib kam", so klingt das sehr anders als die Worte des Königs zu Ptahhotep (41): "Es gibt keinen, der weise geboren wäre". Dennoch liegt höchstens für unser perspektives Denken ein Widerspruch vor, nicht aber für die Aspekte der Ägypter: Bei Ptahhotep weist der Satz auf die Notwendigkeit der Erziehung hin, bei Merikare soll dem jungen König (oder Kronprinz) die absolute Notwendigkeit guter Berater eingeprägt werden, und die Anspielung auf die Geburt ist nichts als eine Verschärfung der Aussage, bei tüchtigem Kronrat könne er gar keine Fehler machen, dann sei ihm der richtige Entschluss so gut wie angeboren. Bei Ichnofret schliesslich handelt es sich um eine einfache Schmeichelei. Keiner der beiden jüngeren Texte hat offenbar Ptahhotep 41 im Auge gehabt!

45 Vgl. dazu Grieshammer, Jenseitsgericht 13.

bleibt es fraglich, ob bei Merikare eine Anspielung auf Ptahhotep vorliegt. Auszuschliessen ist diese Möglichkeit immerhin nicht.

Die Zahl der Zitate aus Ptahhotep zeugt von dessen weiter Verbreitung. Dass dennoch weit weniger Handschriften von dieser Lehre existieren als etwa von der Lehre des Königs Amenemhet oder der des Cheti, mag seinen Grund darin haben, dass aus einem uns nicht greifbaren Grund diese alte memphitische Lehre nicht zum Schulstoff in Deir el-Medine gehört hat, woher ja unsere allermeisten Ostraka stammen<sup>45a</sup>.

Zum Schluss sei noch auf zwei bemerkenswerte Ergebnisse unserer Untersuchung der Zitate aus Ptahhotep hingewiesen : Wo immer der Papyrus Prisse und die Handschrift L<sub>2</sub> im Text voneinander abweichen, folgen die Zitate (mit der Ausnahme unserer Beispiele 1 und 6) letzterer. Offenbar wurde dieser Text in einem stärkeren Strang tradiert als der des Papyrus Prisse; doch waren die beiden Versionen auch nicht so streng getrennt, wie es uns scheint, da gelegentlich Kontaminationen vorkommen (s.o. S. 19 ). - Das andere Ergebnis besagt, dass die Lehre des Ptahhotep jedenfalls in der frühen 12. Dynastie bekannt war, da die Geschichte des Sinuhe (3), die Loyalistische Lehre (5) und vielleicht schon die Lehre für Merikare aus der 10. Dynastie (13) aus ihr zitieren oder auf Stellen aus ihr anspielen.


---

45a Vgl. aber oben Anm. 21a.




## Zitierte Texte und Zitate aus Ptahhotep

- [illegible]

4 

268-269, nach London 2

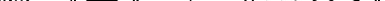
a) 

Einsetzung des Wesirs,  
nach Faulkner in :  
JEA 41 (1955) 20.

5 

297 Papyrus Prisse

297 London 2

a) 

Loyalistische Lehre  
§8,8

6 

327, nach Papyrus  
Prisse

a)  

Gebetsformel im Tempel Thutmosis' III. in Der el-bahri; nach Marciniak, in : BIFAO 73 (1973) 109-112.

7 ....  


Ptahhotep 47-50

a) ....  


Amenemope 27,8  
 27,10  
 3,11  
 3,12

b) 

Traumstele des Tanutamon, nach Urk III 63

8 

Ptahhotep 159/160

a) 


Lehre eines Mannes  
 §13b

9 

Ptahhotep 123  
 (Papyrus Prisse)


a) 

Amenemope 23,17









10 

Ptahhotep 127,  
Papyrus Prisse


134 London 2

a) 

Bauer B 1, 256 =  
B 2, 8-9 = Bauer  
B 1, 273 = B 2, 29f.

11 |        

Ptahhotep 116

a) 

Traumstele des Tanut-  
amun, nach Urk III 72

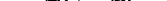
12 

Ptahhotep 343 (Papyrus Prisse)  
345 London 1

London 2

a)


Papyrus Ramesseum I  
(Sisobek);  
Barns, Five Ramesseum  
Papyri, B I 6f.

b) 

Theben Grab 110, Thot,  
Nordstele; nach Grif-  
fith Studies, Taf.39,  
Z. 11

13    

Ptahhotep 637 (Papyrus Prisse)

a) 

Merikare 139

# LEHRE DES KOENIGS AMENEMHET

Die Lehre des Königs Amenemhet - von wem sie nun auch immer stammen mag - hat deutliche Elemente der Autobiographie aufgenommen, ja ganze Abschnitte möchte man eher dieser Gattung als der der Lehren zuweisen. Dennoch bleiben sie untergeordnet dem grossen Ziel : dem Sohn Anweisungen für die richtige Menschenbehandlung zu geben, und zwar auf Grund der gemachten Erfahrung. Man hat oft gesagt, dass diese Lehre aus dem Rahmen der übrigen fällt - aber welche tut das eigentlich nicht ? Jede Lehre hat ihre Besonderheit, womit ich nicht nur den jeweils eigenen Stil meine, sondern auch das eigene Ziel, die Absicht. Hier ist es die, den Sohn vor den Menschen, vor allen Menschen zu warnen. Nur dazu dienen die autobiographischen Sätze : Obwohl er eine erfolgreiche Regierung geführt und sich bei vielen Menschen beliebt gemacht habe, obwohl die Götter ihn begünstigt haben, ist er dennoch - wie ich gegen Anthes<sup>46</sup> immer noch meine - einem Mordanschlag zum Opfer gefallen.

So brauchen uns eigentlich die biographischen Phrasen nicht zu beschäftigen - sie sind deutlich von diesem anderen Genus in die Lehre übernommen, also auch dort, wo sie in der Lehre und ausserhalb vorkommen, bilden also kein Zeugnis für die Wirkung der

1. Lehre. Aber eine Ausnahme gibt es hier dennoch : Nr. 1 auf unserem Blatt. Gewiss, dass sich ein führender Mann, ein Gaufürst etwa, als "Sohn des Korngottes" bezeichnet<sup>47</sup>, was besagen will, dass er gut und erfolgreich für die Landwirtschaft gesorgt hat, findet sich gelegentlich seit der 1. Zwischenzeit<sup>48</sup>, ja Anchtifi,

---

46 Zuletzt in : Assmann/Feucht/Grieshammer (Herausgeber), Fragen an die altägyptische Literatur 41-54.

47 JEA 48 (1962) 26, Z.7.

48 Posener, Littérature et Politique 77 Anm. 6.

der ja nicht gerade an grosser Bescheidenheit leidet oder Komplexe hat, nennt sich schlicht "einen Nepri, Herrn des Getreides"<sup>49</sup>. Von solchen Autobiographien hat Amenemhet den Satz :

"Ich war einer, der Korn schuf und den Nepri liebte", was ins Reale übersetzt bedeutet, dass der König für den Getreidebau gesorgt hat, um den Wohlstand durch gute Ernten zu vermehren,

- a) und dass Gott ihm dabei Erfolg gab. Dieser Satz wird von Bebi von Elkab, der doch wohl noch in die Zweite Zwischenzeit gehört, nun kopiert, wobei er (oder der Maler) offenbar den Gott Nepri nicht kennt und das bekannte, hier unsinnige Wort *nfr* schreibt. Hier ist eine den Autobiographien entlehnte Phrase in diese ihre ursprüngliche Gattung zurückgekehrt; dass die Formulierung tatsächlich von Amenemhet beziehungsweise dem Dichter Cheti stammt, kann angesichts der Uebereinstimmung kaum bezweifelt werden - es sei denn, man wolle annehmen, Cheti habe die Formulierung im Phrasenschatz der Autobiographien vorgefunden und wörtlich übernommen, und Bebi habe unabhängig davon ebenso gehandelt. Nachdem aber der Doppelsatz uns sonst in dieser genauen Form nicht bekannt ist, halte ich das für wenig wahrscheinlich.

2. Komplizierter liegen die Dinge bei unserem zweiten Beispiel. Amenemhet sagt, er habe "die Asiaten den Hundegang tun lassen", und das ist das älteste Beispiel für diesen Ausdruck *jrt šmt tsmw*. Das wird fast wörtlich wiederholt von Taharqa in einer Inschrift in Kawa, dort bezogen auf alle Fremdländer, die "rebelliert" haben :
- c) "Er liess sie den Hundegang tun" (wieder : *jrt šm(t) tsmw*). Niemand würde an einer Entlehnung aus der alten Lehre zweifeln, lägen nicht zwei andere Stellen zeitlich dazwischen, die ebenfalls diesen auffallenden Ausdruck verwenden : Merenptah sagt :
- a) "Er liess die Länder von Chatti auf ihren Knieen kommen entsprechend dem Hundegang"<sup>50</sup> (*dj f jw-n-t3w ḥt3 ḥr p3d jrj mj šm tsmw*). Gemeint ist wohl, dass die besiegten Feinde mit eingenickten

49 Vandier, Mo'allalla, 242, V 1.

50 Kitchen, Ramesside Inscriptions IV 2,6.

Knien gehen müssen, vielleicht auch auf den Knien rutschen - obwohl letzteres die Hunde nicht tun. Aber geduckt kommt ein Hund, wenn er ein schlechtes Gewissen und Angst hat, zu seinem Herrn. Das Bild ist kräftig. Merenptah aber hat nur noch den Ausdruck *šm tsmw* mit Amenemhet gemeinsam, nicht mehr das Verbum *jrj*, das vielmehr durch *jw* ersetzt ist. Ausserdem ist *ḥr p3d*

- b) eingefügt, was der Anschaulichkeit zugutekommt. Ein viertes Mal begegnet uns *šm tsmw* im gleichen Sinn bei Piye auf seiner grossen Stele vom Gebel Barkal<sup>51</sup>. Dort heisst es, diesmal nicht von Ausländern, sondern von den feindlichen Aegyptern: "Die Gauherrscher und Ortsvorsteher waren Hunde zu seinen (des Tefnacht) Füssen". Vom Wortlaut des Amenemhet bleibt, wenn er überhaupt das Vorbild war, nur noch das Wort *tsmw* übrig, das Bild aber ist noch sehr ähnlich. Weder *jrj* "tun" noch *šm* "Gang" ist vorhanden !

Und wenn wir schon so weit reduzieren, kommt sofort das Wort des Sinuhe in unser Gedächtnis, der dem König berichtet, dass Retenu ihm gehöre wie seine Hunde<sup>52</sup>.

Wir würden uns kaum fragen, ob bei a) und b) überhaupt eine Entlehnung aus der alten Lehre vorliegt, wäre nicht die jüngste Stelle c), die aus Kawa, dem Passus aus der Lehre des Amenemhet so besonders ähnlich. Zwar hat Macadam<sup>53</sup> gemeint, das besage nichts dafür, dass Taharqa den Text der Lehre gekannt habe, da das ganze Relief eine Kopie nach einer Vorlage aus dem Alten Reich sei; offenbar rechnet er damit, dass die Inschrift zusammen mit dem Relief kopiert worden sei. Diese Annahme leuchtet aber nicht ein, da es kein Relief aus dem Alten Reich mit einer derartigen Beischrift gibt. Mag auch die Zeichnung alten Musterbüchern entnommen sein - den Text haben die Gelehrten der 25. Dyn. dazu gesetzt, und dabei haben sie die alte Lehre vor Augen gehabt.

51 Urk III 5.

52 Sinuhe B 222-223.

53 Macadam, Temples of Kawa I 65.

So scheint mir folgendes die wahrscheinlichste, wenn auch keineswegs sichere Annahme : Das Bild, dass die besiegten Feinde sich wie angstvolle Hunde um die Beine des Herrn schmiegen, dass sie "kriechen", ist gemein ägyptisch<sup>54</sup>.

Den Ausdruck "den Hundegang tun" dürfte Cheti (wenn er der Verfasser der Lehre des Amenemhet ist, wie ich annehme) geprägt haben, aber das (ältere) Bild lebt auch ohnedies fort und wird von Merenptah und Pije in anderer Prägung verwendet, ohne Bezug auf Cheti und seine Lehre. Taharqa aber nimmt es bewusst in der Formung des Cheti auf - daran kann wohl bei der Ähnlichkeit des Wortlauts kaum ein Zweifel bestehen.

3. Diese Annahme, dass Pije auf die Lehre Amenemhets zurückgegriffen hat, wird zur Gewissheit erhärtet durch eine zweite Uebernahme : "Ich fand keinen Parteigänger am Tage der Not" heisst es in Z. 73 seiner Gebel-Barkal-Stele, also in demselben Text<sup>55</sup>. Hier ist gar kein Zweifel möglich, dass auf Amenemhet angespielt wird, der in Z. 3 seiner Lehre sagt : "Es gibt keinen Parteigänger für einen Mann am Tage der Not", mit demselben - in der Spätzeit obsoleten - Ausdruck *mrw* für "Parteigänger" und demselben *hrw n qsn* für "Tag der Not". Pije möchte seine ägyptische Bildung durch solche Zitate oder Anspielungen unter Beweis stellen, auch wenn die Worte nicht Pije selbst, sondern seinem Parteigänger, dem Fürsten von Herakleopolis in den Mund gelegt werden. Es finden sich auch noch andere, nicht aus Lehren stammende Belege für dies Bemühen - sie sollen uns hier nicht beschäftigen. Mit Sicherheit können wir aber sagen, dass die Lehre

---

54 Es findet auch in einer anderen Phrase Ausdruck, die mit *hnhn* gebildet ist. Einmal wird *hnhn* mit dem Hund determiniert : Papyrus Kairo 58 038- Papyrus Boulaq 17, Kairener Amonshymnus 11,3. Auch *hnhn* heisst "umschmeicheln", wird ebenfalls von Hunden gebraucht, die die Füße ihres Herrn umwedeln, übertragen auch auf Götter, die Amun als ihren Herrn anerkennen.

55 Urk III 23.



des Amenemhet in der 25. Dyn. nicht nur Pije bekannt war, sondern so breit in Aegyptens gebildeter Schicht, dass Pije mit seinen Kenntnissen in diesen Kreisen Eindruck zu machen hoffen durfte. Zu seiner Legitimierung gehörte auch der Nachweis seiner ägyptischen klassischen Bildung. Diese Tatsache bleibt auf jeden Fall bemerkenswert, auch wenn die beiden vorhergehenden Erwähnungen (a und b) des Hundegangs beziehungsweise der Hunde nicht auf die Lehre zurückzuführen sein sollten.



# LOYALISTISCHE LEHRE

Aus der Loyalistischen Lehre, die ja im Neuen Reich, nach der Zahl der Ostrake zu schliessen, in der Schule ebenfalls weit verbreitet war, finden sich einige Sätze in jüngeren Texten, die Posener sämtlich erkannt und erwähnt hat<sup>56</sup> - ich habe keine neuen dazu gefunden.

1. Zunächst bietet eine Inschrift Thutmosis' II. (nicht aus seinem ersten Regierungsjahr, wie man meist annimmt) auf einem Felsen zwischen Assuan und Philae ein Zitat aus § 5,5 - 6. Die Uebereinstimmung ist so wörtlich, wie man es nur wünschen kann, um Gewissheit zu haben, dass wirklich ein Zitat vorliegt. Auch der Sinn ist beibehalten : In der Loyalistischen Lehre geht die Aussage vorher, dass der König "eintrete für die, die ihn geschaffen haben" (*nḏtj n qm3j-sw*), also für die Götter. Der ganze Abschnitt handelt von seinem Verhältnis zu den Göttern. Gesagt wird also, dass die Götter für den König kämpfen als Entgelt dafür, dass er für sie sorgt (*nḏ*). Genau das Gleiche besagt
  - a) auch die Inschrift Thutmosis' II. : "Sein Vater Re ist hinter ihm als Schutz (*s3*) und Amun, der Herr von Karnak. Sie schlagen für ihn seine Feinde, während er im Palast weilt". Hier haben wir also, man kann geradezu sagen ausnahmsweise, eine volle, formal wie inhaltlich mit dem Vorbild sich deckende Uebernahme. Beide Stellen stehen in Königstexten. Dafür, dass beiden eine dritte Quelle zugrundeliege, fehlen Anhaltspunkte. Es ist äusserst unwahrscheinlich.
2. Völlig anders steht es um die Stelle 2. Der vorhergehende Paragraph der Lehre zieht gleichsam das Resumé aus diesem ganzen ersten Teil, der zur Treue gegen den König auffordert. Er

---

<sup>56</sup> Posener, Enseignement loyaliste, 1976.

schliesst : "Tut ihr dies, so wird euer Leib heil sein, ihr werdet es bestätigt finden immerdar. Eine irdische Existenz, die ohne Sorge verläuft, heisst, die Lebenszeit in Frieden verbringen". Damit ist schon die Ueberleitung zum folgenden § 7 gegeben : Vom Gedanken, dass man die Lebenszeit in Frieden bringe (wenn man dem König treu dient), ist es ein kleiner Schritt zum Gedanken an die Zeit nach dem Tode. Dieser Gedanke wird dann sofort in vollen Tönen zum Erklingen gebracht : "Tritt ein in die Erde, die der König zuteilt, und ruhe in der Stätte für die Ewigkeit, indem du dich mit der Grube vereinigt hast, die in der *nḥḥ*-Ewigkeit ist".

- a) Der erste Satz findet sich zweimal in gleichem Zusammenhang auf  
 b) der südlichen Stele im Querraum zweier thebanischer Gräber der frühen 18. Dynastie<sup>57</sup>. Beidemale wird dem Toten ein schönes Begräbnis mit allem erforderlichen Aufwand zugesprochen, offenbar von einem Offizianten. In allen vorhergehenden Sätzen wird dem Verstorbenen in der zweiten Person berichtet, was alles für ihn getan wird, z.B. "Die Kinder deiner Kinder, alle vereint, weinen aus liebendem Herzen... Sprüche und Verklärungen werden für dich rezitiert... Zu dir wird gebracht der Sohn, den du liebst (*S3 mrk*), die *smr* machen die Zeremonie *s3-t3*." An dieser Stelle ändert sich plötzlich die Konstruktion : Unser Satz ist der erste Imperativ : "Tritt ein in die Erde, die der König gibt, in das Grab im Westen. Dir werden die Riten vollzogen wie denen, die vordem da waren, es kommen zu dir die Muu in der *hnw*-Geste". Offenbar werden die Worte unmittelbar bei dem Transport der Mu-  
 c) mie ins Grab gesprochen. - Die dritte Stelle stammt aus dem Grab des Ibi, der, wie er selbst sagt, aus älteren Gräbern kopiert hat, ja selbst zu Kopieren auffordert<sup>58</sup>. Hier ist sie in einen ganz anderen Zusammenhang eingebaut, nämlich in den Anruf an Le-

57 In Grab 110, Thot = Hermann, Die Stelen der thebanischen Felsgräber, 32<sup>+</sup>, Z. 10 und Z. 1; in Grab 164, Antef, Südliche Stele = Hermann, Stelen, 39<sup>+</sup>, Z. 10 und Z. 1.

58 Kuhlmann, in : MDAIK 29 (1973) 206, Z. 8 findet sich das Lehren-Zitat, die Aufforderung zum Kopieren in Z. 13f.

bende : "Mögt ihr euer Amt euren Kindern vererben... usw., mögt ihr eintreten in die Erde, die der König gibt..." Daher die Umsetzung in die 2. Person Plural des *sdmf*.

Es stellt sich die Frage nach dem Verhältnis der drei jüngeren Stellen zu unserer Lehre. Dem ganzen Zusammenhang nach ist eine Uebernahme aus der Lehre auszuschliessen. Der zweimal erhaltene Text der 18. Dyn. muss älter sein. Das zeigt der Zusammenhang eines Rituals, in den - wenigstens in dieser Zeit - gewiss kein Zitat aus einer Lehre aufgenommen wird, das zeigt aber auch der Inhalt, der offensichtlich auf die Verhältnisse des Alten Reiches zurückgeht, wo allein der König einen angemessenen Begräbnisplatz zuweisen kann. - Dass dann Ibi einen Satz aus diesem alten Ritual abschreibt und in einen anderen Zusammenhang stellt, steht auf einem anderen Blatt. Wir haben hier also den Fall vor uns, dass, obwohl die Belege a) und b) jünger sind als der Text der Lehre, dennoch diese die Entlehnende ist, und zwar aus einem noch älteren Ritual. Es handelt sich dabei um einen Spruch, der an entscheidender Stelle beim Begräbnis gesprochen worden ist, nämlich in dem Augenblick, da der Sarg, der für eine lange Reihe von Zeremonien vor dem Grab aufgestellt war, endgültig entschwindet, von Trägern in die unterirdische Sargkammer getragen wird. Die dabei seit alters gesprochenen Worte <sup>c</sup>*q m t3 n dd nswt* "Tritt ein in die Erde, die der König gibt" müssen sich den am Grabe Stehenden so tief eingepägt haben wie bei einem deutschen Begräbnis die Worte des Pfarrers "Erde zu Erde, Asche zu Asche", die beim Herablassen des Sarges in die Grube gesprochen werden. Jeder Aegypter kannte sie. Und mit diesem vollen Akkord beginnt der Verfasser der Loyalistischen Lehre den Abschnitt über das Wohlergehen im Jenseits ! Er zitiert Allbekanntes.

Weniger sicher ist es, dass auch der zweite Vers ein solches Zitat ist. In den 18. Dyn.-Gräbern steht er in der jeweils aufgeschriebenen Form an einer wesentlich früheren Stelle des gleichen Rituals, das beim Begräbnis gesprochen wurde, und zwar be-

zogen auf die Mumie. "Deine Mumie bleibt, nicht muss sie der Sarg entbehren, sie ruht an ihrem Platz" heisst es da. Altertümlich fehlt die Präposition *hr*; es steht offenbar der alte adverbiale "Kasus". Die Lehre hat, wenn sie tatsächlich auch diesen Satz übernommen hat, diese Präposition eingefügt. Freilich ist der Satz ohne Zusammenhang so banal, dass wir nicht sicher sein können, ob er wie der vorhergehende dem Ritual entstammt und Hörer daran erinnern konnte. Mir scheint es möglich, vor allem wegen des sicher entlehnten vorhergehenden.

Bevor wir uns dem dritten Vers der Lehre zuwenden, sei noch auf einen inhaltlichen Gleichklang aufmerksam gemacht, der freilich nicht dem Wortlaut nach entlehnt ist. In der Lehre lautet der vierte Vers des Paragraphen : "Die Wohnungen eurer Kinder werden die Liebe zu euch bewahren", nämlich, so der Zusammenhang, wenn sie, auf Grund eurer Königstreue, eure Ämter und damit das Vermögen geerbt haben. Auch dieser Gedanke - freilich ohne den loyalistischen Unterton - findet sich in dem im Grab 110 aufgezeichneten Ritual, indem es dort heisst<sup>59</sup> : "Die Kinder deiner Kinder, alle zusammen, weinen mit liebendem Herzen", nämlich bei der Beerdigung. Ohne die vorhergehende Entlehnung würde man die beiden Stellen kaum zusammenbringen, so aber darf man daran denken, dass hier wenn nicht eine bewusste Anlehnung, so doch vielleicht eine unbewusste Assoziation vorliegt.

Wenn wir uns nun dem dritten Vers des § 7 zuwenden, so finden wir ihn fünfmal - die Stellen hat Posener sämtlich genannt, ich kann keine neue hinzufügen. Wir betrachten sie dem Alter nach.

- d) Im Grabe des bekannten Amenemheb, der Thutmosis III. bei der Elefantenjagd das Leben gerettet hat, findet sich eine jener bezeichnend doppelbödigen Szenen : Der Herr geht auf sein Grab zu, wobei es sowohl ein Besuch zu Lebzeiten als auch der Tod sein

---

59 Hermann, Stelen aaO., Z. 4f.

mag, der ihn hinführt. Entsprechend zweideutig ist die Inschrift. "Eingehen nach dem Heraufgehen, um zu ruhen (in der Nekropole), sich zu vereinigen mit der Grube, die in der Ewigkeit ist, vor Wenennofer, beim Kommen, um Amun zu sehen bei seinem Fest von Djoser-Djoseru, durch den N.N." Die Inschrift steht auf einem Pfeiler. Wäre nicht der Hinweis auf das Talfest, niemand würde zweifeln, dass es sich um das Begräbnis handelt; so bleibt es in der Schwebe.

- e) Bei Rechmire ist der Satz in einem Anruf an Lebende verwendet : "Ihr Bürger der Stadt auf Erden..., so wahr euch die Rinder ziehen sollen, so wahr die ... euren Weg mit Milch besprengen sollen, so wahr ihr euch vereinigt mit der Grube, die in der Ewigkeit ist an der Stätte der Maat, dem Ort der *jgrt*..., sprecht...". Der Gesamtzusammenhang ist aber dennoch der gleiche : Es handelt sich um den entscheidenden Augenblick des Begräbnisses, den Transport des Sarges in die Sargkammer.
- f) Bei Kenamun und, wörtlich gleichlautend, in Amarna bei Pentu,
- g) finden wir den Satz in einem Gebet, bei Kenamun an Anubis gerichtet, bei Pentu natürlich an Aton. Beidemale steht unser Satz als zweiter eines Satzpaares, dessen erster lautet : "Lass mich ruhen an meinem Sitz der *nḥḥ*-Ewigkeit". Deshalb ist in unserem zweiten Satz diese *nḥḥ*-Ewigkeit der Vorlage durch die *ḏt*-Ewigkeit ersetzt. Damit aber kommen wir unserer Ausgangsstelle in der Loyalistischen Lehre wieder näher : Dort lautet ja Vers 2 ganz ähnlich ! Es folgen sich also in der Lehre und bei Kenamun Pentu die gleichen Sätze - nur dass die beiden Ewigkeitswörter vertauscht sind (was doch vielleicht dafür spricht, dass sie synonym sind ?). Freilich, bei der Lehre sind die beiden Sätze nicht gleichwertig, sondern der zweite ist als Pseudopartizip dem ersten untergeordnet : "Ruhe in der Stätte der Ewigkeit, indem du eingetreten bist in die Grube, die ewig dauert", während bei Kenamun/Pentu offenbar zwei parallele, von *djk* abhängige Sätze vorliegen. Das passt in unser Bild, dass die Rituale und sonstigen Totensprüche eine einfachere Sprache verwenden als

die Lehren, löst aber die Frage nicht, welche der beiden Verwendungen wohl die ursprüngliche ist, welche übernommen.

- h) Zunächst noch ein Blick auf den Text h), der sich auf einer grossen Stele der 18. Dynastie in Turin findet, die ganz unzureichend publiziert ist, so dass eine genauere Datierung nicht möglich ist. Ein auf dem Stein genannter Verwandter ist Vermögensverwalter Thutmosis' I., wird also kaum später als Mitte der 18. Dyn. gelebt haben. Hier findet sich der Satz, in der 1. Person, inmitten eines Totengebetes an Osiris und Anubis. Die Reihenfolge der Wünsche ist auffallend : Die Rechtfertigung im Gericht geht vorher : "Ich empfangе Opfergaben in der Nekropole auf dem Opfertisch (?) des Wenennofер, ich durchquere die Halle der beiden Maati, ich vereinige mich mit der Grube, die in der Ewigkeit ist, in meinem Grab der Nekropole; ich gehe aus und ein unter den Vorfahren usw." Hier ist die *tpht* wieder mit *nḥḥ* verbunden wie in der Lehre, als zweite Aussage aber eine nähere Bestimmung über die Lage dieser *tpht* hinzugefügt : Sie ist im Grab in der Nekropole. Keine Frage, es ist die Sargkammer.

Wir stehen also vor der Tatsache, dass der Vers 3 unserer Aufstellung 2 (der freilich in der Lehre in Form eines Pseudopartizips an den vorhergehenden angeschlossen ist), 5 mal etwa gleichzeitig in Grabtexten vorkommt, die von den Begräbniszeremonien sprechen, sei es in Gebeten, wo ein Gott um die Gunst gebeten wird, die Mumie möge in die Sargkammer kommen, sei es in einem Anruf an Lebende, wo diesen die Erfüllung dieses Wunsches zugesprochen wird, sei es, bei Amenemheb, in einer eigentümlich zwischen Leben und Begräbnis schwebenden Form, aber immer in ähnlichem Kontext. Dass der Satz aus der Lehre übernommen ist, können wir gewiss nicht ausschliessen, doch scheint mir, gerade angesichts dessen, was wir bei dem vorigen Satz festgestellt haben, der umgekehrte Weg auch in diesem Fall der weitaus wahrscheinlichere, dass der Verfasser der Lehre, wie in den beiden vorhergehenden Zeilen, eine Anleihe bei einem Totentext macht. Dafür spricht vor allem der Inhalt, der ja durchaus nicht lehrhaft ist,



auch nicht zum loyalistischen Grundton gerade dieser Lehre passt, vielmehr nur den Leser auf das folgende einstimmt, dass nämlich nach seinem Tode, als Folge seiner Loyalität, seine Kinder an seine Stelle treten werden.

Ich möchte also annehmen, dass die drei ersten Verse des § 7 aus einem schon damals bekannten, uns aber erst aus der 18. Dyn. erhaltenen Totentext in die Lehre übernommen worden sind. Der Grund für die Wahl des ersten, den Ton einstimmenden Verses liegt auf der Hand : Steigt hinab in die Erde, die der König gibt - wieder klingt die zentrale Stellung des Königs an. Als die Zeile im Alten Reich erstmals geschrieben wurde, war es noch selbstverständlich, dass der König die Bestattung zuwies, jetzt aber im Mittleren Reich liegt, mit einer Akzentverschiebung, der Ton darauf, dass der König seinen Getreuen besonders günstige Grablegen überweist.

Wir kennen den Wortlaut der Vorlage für die Loyalistische Lehre nicht, sie wird kaum identisch sein mit der Fassung der 18. Dynastie. Nur vermuten können wir, dass der Verfasser der Lehre das unterordnende Pseudopartizip von Z. 3 eingeführt hat, während der erste Vers sicher wörtlich übernommen ist.

Also : Kein Zitat aus der Lehre in der 18. Dynastie, sondern umgekehrt, Uebernahme eines anderweitig angesiedelten Textes in die Lehre zu dem ausdrücklichen Zweck, die Gedanken des Hörers schroff auf den Tod zu lenken.

3. Unter 3 finden wir zunächst die einleitenden Sätze des Lehrers, die er zu (hr) seinen "Kindern" spricht. "Ich sage euch Wichtiges = Wichtiges, ich lasse euch hören, ich lasse euch kennen einen Rat für die Ewigkeit (d.h. ewig gültig), die Art des maat-gemässen a) Lebens.". Dass Neferhotep in seiner grossen Abydos-Inschrift diese Stelle aufgenommen hat, bedarf angesichts der zahlreichen Uebereinstimmungen keiner Erläuterung : "Ich sage Wichtiges, ich

lasse euch hören", und hier fügt Neferhotep ein : "öffnet eure Herzen, damit zu leben", fährt dann aber gleich wieder mit dem Lehrtext fort : "ich lasse euch das maat-gemässe Leben kennen als Art der Dauer auf Erden". Wir sehen, dass Neferhotep die damals etwa 200 Jahre alte Lehre nicht wörtlich, aber doch recht genau mit den richtigen Vokabeln zitiert. In dem gegebenen Zusammenhang freilich will uns dieses Zitat kurios erscheinen. Es steht mitten in der grossen Erklärung des Königs an seine Räte, dass er den Kult seines Vaters Osiris in Abydos grossartig ausbauen, dass er "für ihn eintreten" (*nd*) will. Die Szene spielt in der Bibliothek, wo seine Majestät alte Buchrollen ausbreitet und liest. "Ich bin sein (des Osiris) Sohn, sein *ndtj*, sein Nachkomme, der als Vorsteher seines Tempels heraus- (d.h. zur Welt) gekommen ist, dem Geb sein Erbe zugeteilt hat zur Zufriedenheit der Götterneunheit. Ich bin in seinem grossen Amt, wie es Re gibt, ein wirksamer Sohn, der den bildet, der ihn gebildet hat." Hier folgen dann unsere Sätze, die schon durch ihre Kürze abstechen von dem was vorher und nachher steht : "Ich sage euch Wichtiges, ich lasse es euch hören - Öffnet eure Herzen, damit zu leben. Ich lasse euch das maat-gemässe Leben kennen als (richtige) Art der Dauer auf Erden: Die Herstellung eines Denkmals für Osiris..." usw., es folgen genaue Anweisungen für die Auffrischung des Osiris-Kultes in Abydos. Die Worte, die aus der Loyalistischen Lehre übernommen sind, kommen uns recht deplaziert vor, ganz abgesehen davon, dass sie einen anderen Sinn bekommen haben : Nicht um die richtige Lebensführung der Hörer geht es hier, geschweige denn um die Erziehung Jugendlicher, sondern um die Erfüllung des Wunsches des Königs zur Ausstattung des Osiristempels ! Von den *smrw* und ihrer Lebensführung ist denn auch nicht mehr die Rede in dem langen Text. Es scheint mit diesem Zitat nichts anderes bezweckt zu werden als die Aufmerksamkeit der Höflinge, die den König bei seinem Studium in die Bibliothek begleiten, wachzurufen<sup>60</sup>.

---

60 Es ist vielleicht bezeichnend, dass Anthes in seiner jüngsten Behandlung dieser Stelle mehrfach gesteht, er verstehe den Text nicht und wisse nicht, was diese Aussage an diesem Platz

b) Die drei folgenden Stellen bringen nur die beiden ersten kurzen Sätze. Sehen wir uns jeweils den Zusammenhang an. b) stammt von einer Stele aus dem Mittleren Reiche<sup>61</sup>. Zunächst rühmt sich der Autor, dass er bei seiner Expedition Grösseres vollbracht habe als ein anderer, der seit Snofru hierhergekommen ist. "Dem König gehört aller Türkis, der in den Bergen verborgen ist und der nicht gesehen worden ist seit alters...". Es folgt eine längere Lücke, dann überraschend unsere Zeilen, denen folgt : "Wenn ihr in diese Gegend kommen solltet (neue Lücke)... die Majestät dieses Gottes in der Näher der Gallerie des ... des Jahres 11, die der Diener seines Herrn (wohl "ich"!) geöffnet hat, als er nach Türkis kam...". Es handelt sich offensichtlich um einen Anruf an später Kommende, denen aber doch wohl auch nur eigene Taten berichtet werden. Diese beiden kurzen Sätze sollen auch hier die besondere Aufmerksamkeit erregen. Ob sie ein Zitat sind oder eine geläufige Wendung wiedergeben, bleibe einstweilen offen.

c) c) findet sich in der Punt-Inschrift der Hatschepsut in Der el-bahri, und zwar in ihrer grossen Thronrede an ihre Hofbeamten, in der sie die Eröffnung macht, sie wolle die Expedition ausrüsten. Vorher ist die Rede von ihrem Verhältnis zu ihrem Vater Amun, dessen Wünsche sie kenne und der ihr Herz lenke : "Ich bin in die Wesensart des heiligen Gottes eingedrungen (350, 13)". "Er hat mich erhoben, denn er kannte meinen Glanz". Dann folgen unsere Sätze : "Ich sage euch Wichtiges und lasse euch hören", worauf folgt : "Ich mache für euch hell auf Erden für das Leben" und eine Lücke. D.h. die Königin möchte mit ihrer Tat

---

solle; dass ein Zitat vorliegt, scheint er nicht erkannt zu haben : Berichte des Neferhotep und des Ichernofret über das Osirisfest in Abydos, in : Festschrift zum 150 jährigen Bestehen des Berliner Museums, 21.

61 Sinai Nr. 137 W = Gardiner/Peet/Černý, The Inscriptions of Sinai I, Taf. 50.

der Punt-Expedition das Leben der Aegypter, nicht etwa nur der anwesenden Höflinge, freundlicher gestalten dadurch, dass sie die Gunst Amuns für das Land gewinnt. Danach betont sie mit starken Worten, dass ihr Wille auf jeden Fall geschehen werde, jeden Widerspruch von vornherein erstickend.

- d) d) schliesslich ist wieder einer Lehre entnommen, und zwar der bekannten aus dem Grabe des Amenemhet (97), die Gardiner in ZÄS 47 veröffentlicht hat. Im Grunde handelt es sich um eine Autobiographie, in der der Sprecher sein Leben seinen Kindern erzählt mit der Mahnung, es nachzuahmen. Ich habe (in Klammern) auch den vorhergehenden Satz aufgeschrieben, da er recht gut der Einleitung der Loyalistischen Lehre entspricht. Freilich kann nicht gesagt werden, dass hier etwa ein Zitat vorliegt, da es sich um eine Einleitungsformel handelt, die gar nicht viel anders lauten kann. *qd hr* ist geläufig. Im folgenden steht die etwas farblose Kontrastpartikel *swt* anstelle von *wrt* "Wichtiges", wodurch das Objekt zu *qd* fehlt. Wir müssen also gewichtiger übersetzen: "Ich ergreife nun das Wort und lasse euch hören". Hier werden die beiden kurzen Sätzchen im selben Zusammenhang gebraucht wie in der Loyalistischen Lehre, nämlich zu Beginn, gleich nach dem Titel.

Stellen wir nunmehr die Frage, ob auch bei b) - d) eine Entlehnung vorliegt oder ob einfach eine damals geläufige Formel, Aufmerksamkeit zu erregen, verwendet ist, so ist eine bündige Antwort schwer. Wäre nicht die Stelle bei Neferhotep, ich würde zur zweiten Ansicht neigen. So aber scheint mir doch eher ein Zitat vorzuliegen; zwei weitere Gründe bestärken mich darin: In der Sinai-Inschrift scheint dieser Passus recht unmotiviert, gehört jedenfalls nicht zu den Formeln der Denksteine dort, soll also wohl die Bildung des Schreibers beweisen. Und ausserdem könnte der bei uns in Klammern stehende Satz bei d) eben doch auch an die bekannte Loyalistische Lehre erinnern sollen. Alles zusammen gesehen veranlasst mich, mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit

anzunehmen, dass alle unsere Stellen auf die Lehre zurückgehen. Zweimal haben wir dann wieder ein Zitat in einer Königsinschrift, einmal in einer anderen Lehre und einmal in einer Privatschrift - ein Bild, das durchaus zu unseren bisherigen Ergebnissen passt. Nur in der Lehre des Amenemhet ist der Sinn der Worte, wie er in der Loyalistischen Lehre gemeint war, einigermaßen gewahrt, an den anderen Stellen scheint er uns recht gewaltsam umgebogen, nachdem dort keineswegs von Erziehung die Rede ist.

4. Gelegentlich können Zweifel aufkommen, ob eine sprichwortartig umlaufende Formulierung wirklich aus einer Lehre stammt oder nicht vielmehr, wenn sie sich dort findet, von ihr übernommen worden ist. Ein Beispiel bietet die vorletzte Zeile der Loyalistischen Lehre. Dort lesen wir nach einer Aufforderung zum Totendienst im weitesten Sinne : "Denn das ist nützlicher für den, der es tut, als für den, dem es getan wird". Dieser Satz aber begegnet uns mehrfach in der Formel "Es ist nur ein Hauch des Mundes" auf Grabsteinen, für die P. Vernus 16 Beispiele aus dem Mittleren Reich gesammelt hat<sup>62</sup>. Das älteste datierte Vorkommen unseres Satzes auf Grabsteinen stammt aus der Zeit a) Sesostris' III., die älteste datierte Handschrift der Lehre erst aus der folgenden Regierung Amenemhets III. Dennoch können wir - ganz abgesehen von den guten Argumenten Poseners für ein Entstehen der Lehre in der frühen 12. Dynastie - getrost damit rechnen, dass nicht etwa der Verfasser der Lehre hier einen Gemeinplatz zitiert, sondern dass umgekehrt der an hervorragender Stelle der Lehre, nämlich am Schluss stehende, so prägnant formulierte Hinweis von ihm erfunden worden ist - es ist ein rechter "Knoten", *ts*. Wer das Gegenteil glauben möchte, den möchte ich mit jenem Ungebildeten vergleichen, der nach einem Besuch von Schillers Tell sagte : "Ich wusste gar nicht, dass Schiller so viele geflügelte Worte verwendet hat !"

---

62 in : RdE 28 (1976) 139ff.

Also auch hier das gleiche Ergebnis wie vorhin : So wie Djedefhor bis in die römische Kaiserzeit die für den Grabbau verbindliche Formulierung geliefert hat, so der uns unbekannte Verfasser der Loyalistischen Lehre das geflügelte Wort für den Totendienst - seine griffige Formulierung bleibt bis in ptolemäische Zeit sehr oft in Grabinschriften belegt<sup>63</sup>.

---

63 Vernus, aaO. 139, Anm.4.

# Zitierte Texte und Zitate aus der Loyalistischen Lehre

1   

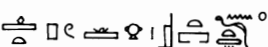

§ 5,5-6

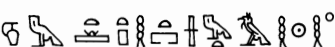
a)   


Inscription Thutmosis'  
 III. zwischen Assuan  
 und Philae; nach Urk  
 IV 137,14-16.

2 Vs.1 

§ 7,1-3

Vs.2 

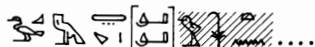
Vs.3 

a) ....

Theben Grab 110, Thot,  
 Südliche Stele, Zeit  
 Hatschepsut/Thutmosis  
 III.



nach Hermann, Stelen,  
 32<sup>+</sup>, 10 und 32<sup>+</sup>,1

b) ....

Theben Grab 164,  
 Antef, Südliche Stele,  
 Zeit Thutmosis III.



nach Hermann, Stelen,  
 39<sup>+</sup>, Z. 10 und 1

c) 

Theben Grab 36, Ibi,  
 Saitisch;  
 nach Kuhlmann, in :  
 MDIK 29 (1973) 206,Z.8.







# AMENEMOPE

Dass sich kaum Zitate aus der Lehre des Amenemope finden, verwundert nicht, wenn wir bedenken, dass er am Ende der langen Reihe steht - wenn wir zwischen den neuägyptischen und den demotischen Lehren einen Einschnitt machen. Tatsächlich sind die bedeutenden, d.h. vor allem besser erhaltenen demotischen Lehren, die des Anch-Scheschonkj und des Papyrus Insinger, anders ausgerichtet, sie haben einen anderen Stil und einen anderen Tenor als die älteren. Das schliesst freilich nicht aus, dass Amenemope auch in demotischer Zeit noch tradiert wurde - Posener hat ja Abschriften aus saitischer Zeit gefunden<sup>64</sup>. Dass Amenemope über die demotische Zeit hinaus auf die Ethik der frühchristlichen Epoche eingewirkt hat, ist seit längerem bekannt<sup>65</sup>.

Aber ein bisher unbeachtetes Zitat möchte ich doch noch bringen. Der "Dritte Brief" auf Krug A von Spiegelbergs "Demotischen Texten auf Krügen" (S. 16/17) enthält in leider unklarem und stark zerstörtem Zusammenhang eine deutliche Entlehnung aus Amenemope. Dieser sagt im 18. Kapitel (20,4f.) : "Halte dein Herz fest und stärke dein Herz. Mache dich nicht zum Steuermann deiner Zunge; die Zunge des Menschen ist zwar das Steuerruder des Schiffes, doch der Allherr ist sein Pilot." Gemeint ist, dass die Zunge des Menschen, also sein eigener Wille, ihn und sein Leben lenken kann wie ein Steuerruder ein Schiff, dass sie das aber nicht tun soll, so wenig der Steuermann den Kurs eines

---

64 In : RdE 25 (1973) 251f.

65 Lefort, in : Le Muséon 40 (1927) 65ff.; Kaiser, Agathon und Amenemope, in : ZÄS 92 (1966) 102ff.

Schiffes bestimmen darf. Das vielmehr bleibt dem Kapitän vorbehalten, dessen Weisungen der Steuermann auszuführen hat. Ebenso ist, meint Amenemope, der Allherr der Pilot, also der, der den Kurs angibt. Die Zunge hat nur untergeordnete Funktion, obwohl sie, wenn sie sich unabhängig macht, auch selbst regieren kann.

Im demotischen Text heisst es : "Lass nicht dein Herz ein Steuerruder sein. Schlecht ist die Zunge eines Menschen, die ihn lenkt, wie das Ruder ein Schiff". Die Abhängigkeit scheint eindeutig. Der Gedanke ist der gleiche, das Bild, die Leitwörter sind die gleichen. Freilich hat der sprachliche Ausdruck bei der Umsetzung ins Demotische an Prägnanz verloren. Hier haben wir einmal ein Zwischenglied für die Ueberlieferung der Gedanken des Amenemope in christlicher Zeit.

Hinweisen möchte ich noch auf einen Eigennamen : Eine Spätzeitstatue im Metropolitan-Museum<sup>66</sup>, die in den Anfang der 26. Dyn. gesetzt wird, gehört einem Mann namens *Jmn-jpt-m-ḥ3t*. Das Element *-m-ḥ3t* findet sich nur in Zusammenhang mit einem Gott oder verehrten Menschen. Da wir keinen anderen berühmten Amen(em)ope kennen, liegt der Verdacht nahe, dass unser Weisheitslehrer namengebend für den "Vorsteher der Sänger" A. war. Beweisen lässt sich das freilich nicht.

---

66 Nr. 24.2.2, siehe de Meulenaere, in : Metropolitan Museum Journal 8 (1963) 93ff.

## SCHLUSS

Wir haben unsere Beispiele beschränkt und nur Zitate und Anspielungen aus den Lehren des Djedefhor, des Ptahhotep, des Königs Amenemhet und der Loyalistischen Lehre gewählt, Amenemope wurde zum Schluss noch erwähnt. Es kam mir, wie schon in der Einleitung gesagt, zunächst nicht auf Vollständigkeit an, vielmehr lag mir daran, die Problematik zu zeigen, die mit dem Aufspüren von Zitaten verbunden ist, zum anderen auf die vielfältigen Möglichkeiten der Uebernahme alter Sätze in neuen Zusammenhang.

Mit dem Wort "Zitat", aber auch "Uebernahme" bin ich bewusst sehr frei umgegangen und habe vermieden, es zu definieren. Mir scheint mehr und mehr, dass wir bei altägyptischer Literatur mit strengen Definitionen mehr zerstören als entdecken - haben doch die Aegypter selbst keine so scharfen Begriffe gehabt. Die Untersuchungsmethoden aber haben sich dem Gegenstand weitgehend anzupassen.

Trotzdem müssen wir uns klar werden, wann wir überhaupt mit einer Uebernahme, sei es nun Zitat, Anspielung oder Anlehnung, rechnen können. Zwei Kriterien haben sich uns im Laufe der Untersuchung (nicht vorher !) nahegelegt :

- 1) Es sollten mindestens zwei Stichwörter dem Urbild und dem Zitat gemeinsam sein, aber solche, denen Bedeutung zukommt, nicht Allerweltswörter. Ein Stichwort genügt nur dann, wenn es ausgefallen und zentral für den Gedankengang ist und der Satz nur kurz.
- 2) Die Gedankengänge des Urbildes und des Entlehners müssen in Beziehung zueinander stehen. Sie brauchen nicht gleich zu sein, können vielmehr variieren, ja sogar das Gegenteil besagen (wie der berühmte Satz des Djedefhor, man solle sein

Grab herrlich ausstatten, bei Merikare), aber sie müssen miteinander zu tun haben. Ist das nicht der Fall (Beispiel 10 aus Ptahhotep), so wird eher ein Sprichwort oder eine Volksweisheit vorliegen, also eine dritte Quelle, mit der beide Texte frei umgehen.

Soviel zur Abgrenzung dessen, was wir eigentlich untersuchen, wenn wir nach Uebernahme fragen. Und nun noch ein Wort, das versuchen soll, etwas Ordnung in die grosse Mannigfaltigkeit bei der Behandlung des tradierten Lehren-Gutes durch jüngere Texte, also in die Art der Uebernahme des Traditionsgutes zu bringen. Dabei ist zu fragen, welcher Art die aufnehmenden Texte sind und wie bei der Uebernahme mit dem alten Gut verfahren wird. Trennen lassen sich beide Fragen nicht, sie sind eng miteinander verwoben.

- 1) Oft werden ältere Stücke in jüngere Lebenslehren übernommen. Dabei gibt es zwei Möglichkeiten der Behandlung des Wortlautes und des Sinnes : Entweder wird der Wortlaut, jedenfalls der des ersten Satzes bei einem Satzpaar weitgehend beibehalten, der zweite Satz dagegen ganz neu formuliert oder jedenfalls stark abgewandelt (Djedefhor 1a), manchmal wird ein neuer Satz frei hinzugefügt. Durch diese Abwandlung erhält die Aussage einen neuen Sinn, z.B. wird aus der Mahnung, man solle früh heiraten und der Frau die vollen Rechte einer Ehefrau einräumen, die, man solle gut für sie sorgen, da sie ein nützlicher Acker sei. Die berühmte Stelle über die Grabzürüstung bei Djedefhor erhält bei Merikare durch den Satz "dadurch, dass du Maat tust usw." einen völlig neuen Sinn, während Ani denselben Satz nur sprachlich abwandelt, indem er *m t3 jnt* schreibt, worin wir vielleicht eine Anpassung an lokale Verhältnisse zu sehen haben.

In einem Fall wurde ein Satz aus dem Alten Reich ins Demotische übersetzt, und zwar so, wie er dastand, ohne jede neue Interpretation. In einem anderen Fall (Ptahhotep 5) schien es

uns so, als ob die jüngere Lehre den Satz sprachlich äusserlich unverändert übernommen habe, ihn jedoch dadurch dem anderen Zusammenhang anpasste, dass sie ihn in einen virtuellen Fragesatz verwandelt. - Amenemope übernimmt einige Sätze des Ptahhotep (7, 9) in gleichem Sinne, aber mit leicht variiertem Wortlaut, wohl in Anpassung an die inzwischen gewandelte Umgangssprache.

- 2) Mit den Lehren sind die Autobiographien eng verwandt, auch wenn sie selbstverständlich anstelle der Aufforderungssätze Aussagesätze verwenden und die 2. Person durch die 1. ersetzen. Sie berichten die Ausführung der Vorschriften der Lebenslehren. Es fällt geradezu auf, wie wenig Anleihen bei den Lehren gemacht werden, wie selten also Zitate sind. Offenbar haben die Autobiographien eine andere Entstehung als die aus einer Umsetzung der Lehren.

Der Zusammenhang zeigt sich etwa im Grab des Amenemhet (Nr. 97), wo der Vater sein Leben, d.h. seine Idealbiographie als "Lehre" für seine Kinder ausgibt und dabei als Einleitungsformel die der Loyalistischen Lehre verwendet (Loyalistische Lehre 3d). Auch der Beginn der Loyalistischen Lehre wird übernommen: "Ich sage euch Wichtiges...", und zwar fast unverändert (Loyalistische Lehre 3b+d)

Wir haben eine ganze Reihe solcher Uebernahmen von Ermahnungen der Lehren in Biographien kennengelernt, ich brauche sie nicht zu wiederholen. Interessanter ist vielleicht das Zitat aus Ptahhotep im Sinuhe: "Das Alter ist herabgestiegen, die Schwäche hat mich ereilt" mit einer wohlbegründeten Abwandlung. - Die Anweisung des Ptahhotep zur Zurückhaltung am Tisch eines Vornehmen hat Amenemhet inhaltlich umgebogen zu gutem Benehmen gegen seinen Vater, fast ohne Aenderung des Wortlautes. Ein besonders krasser Fall von Anmassung scheint uns die Uebernahme des Satzes: "Ich war einer, der Korn schuf, einer, den der Korngott liebte" aus der Lehre des Königs Amenemhet durch Bebi von Elkab.

- 3) Besonderen Erfolg hatte der prägnante Satz aus der Loyalistischen Lehre, "Nützlicher für den, der es tut als für den, dem es getan wird". Diese im Aegyptischen überaus geglückte Formulierung wird in den Schatz von Sätzen in den Anruf an Lebende als Bitte um ein Gebet aufgenommen - kaum werden alle, die ihn verwendet haben, gewusst haben, woher er stammt.
- 4) In einigen wenigen Fällen werden Lehren-Sätze in juristischem Sinne verwendet, so wenn Antef, der Sohn der Katze, erklärt, er habe seinen Totenpriester mit einem Acker als Entgelt versorgt, und dabei eine Formulierung des Djedefhor verwendet - dort freilich als Vorschlag gemeint, seinen Sohn zu versorgen. Hier wird es als juristisch relevantes Faktum berichtet, dabei aber der Wortlaut der alten Lehre entlehnt.
- 5) In einem Fall wird eine rein weltlich gemeinte Formel, nämlich dass man seine Frau gut ernähren und kleiden solle, in eine Gebetsformel umgewandelt : Der Beter erwartet, dass die Gottheit ihn so behandle, wie der Mann es nach Ptahhotep mit seiner Frau tun soll (Ptahhotep 6).
- 6) Besonders ausgiebigen Gebrauch aber machen die Königsinschriften von Zitaten aus Lehren. Das beginnt bei Sesostris III., der in seiner Semne-Steile Ptahhotep zitiert und wie dieser einen unfolgsamen Sohn verstösst, setzt sich fort in der Thronrede bei der Einsetzung des Wesirs, die wohl auch noch aus dem Mittleren Reich stammt, wo ebenfalls aus Ptahhotep zitiert wird, dass es einem Bittsteller wichtiger ist, angehört zu werden, als dass seiner Bitte stattgegeben wird, ändert sich auch in der 18. Dyn. nicht, wo Hatschepsut und Thutmosis III. Anleihen bei Lehren machen, meist ohne den Sinn umzubiegen, und findet seinen Höhepunkt und zugleich das Ende in der Aethiopenzeit, wo sowohl Pije wie Tanutamun kräftig Anleihen bei den Lehren machen - wir gehen wohl nicht fehl, wenn wir als Motiv annehmen, sie wollten ihre ägyptische Bil-

dung als Element der Legitimierung verwenden, wie ihren orthodoxen Amunglauben. Umbildungen geistreicher Art haben wir bei ihnen nicht feststellen können.

Die Aegypter sind also recht frei mit ihrem Schatz an Weisheit umgegangen, haben nicht oder nur in Ausnahmefällen wörtlich zitiert - das wäre wohl zu langweilig gewesen. Vielmehr finden wir in der Regel entweder eine hübsche sprachliche Aenderung oder eine unerwartete, oft geistreiche Abwandlung eines Spruches an einer Stelle, an der man darauf nicht gefasst war. Fussen auf tradiertem Gut, es aber den jeweiligen Erfordernissen anpassen, Achtung vor dem Hergebrachten, die aber nicht soweit geht, es nicht umzuwandeln - das ist die ägyptische Haltung gegenüber dem Literaturgut der Vergangenheit.





WEITERLEBEN DER AEGYPTISCHEN LEBENSLEHREN IN DEN KOPTI-  
SCHEN APOPTHHEGMATA AM BEISPIEL DES SCHWEIGENS

*Emma Brunner-Traut, Tübingen*

Zu den Kardinaltugenden der koptischen Anachoreten gehörte das Schweigen. "Uebe Enthalttsamkeit von der Zunge und vom Bauch", rät Antonios dem Apa Pambo (Ap.6)<sup>1</sup>. Er wusste als allgemeine Regel zu formulieren, dass der in der Wüste lebende Einsiedler "drei Kämpfen entrissen sei : dem Hören, dem Reden und dem Sehen" (Ap.11). "Fliehe die Menschen und schweige, so wirst du gerettet"<sup>2</sup>, lautet das Rhema des nackten Greises an den um die rechte mönchische Lebensform ringenden Eremiten<sup>3</sup>. Nach den Worten des Andreas "geziemen dem Mönche diese drei Dinge : ein Leben als Fremdling (Xeniteia), Armut und Schweigen in Geduld" (Ap. 152), und von Apa Agathon wird überliefert, dass er "drei Jahre einen Stein im Mund getragen habe, ehe er mit dem Schweigen zurechtkam"<sup>4</sup>.

Das Schweigen - soviel sei den präludierenden Beispielen aus den Apophthegmata entnommen - war unabdingbares Tugendverhalten des positiv bewerteten koptischen Anachoreten - und dies, obwohl sich dazu in den biblischen Texten, die den frühen Christen im wesentlichen als geistliche Nahrung dienten : in den Evangelien

- 
- 1 Wenn nicht anders angegeben, lege ich bei der Zählung der griechischen und lateinischen Apophthegmata (Ap.X) die "Weisung der Väter" zugrunde, übersetzt von B.Miller, Sophia Bd. 6, Freiburg 1965. - Die koptischen Sprüche werden zitiert nach : M.Chafne, Le manuscrit de la version Copte, Kairo 1960.
  - 2 Chafne, 267, Ende, und Ap. 989.
  - 3 "Mönch" meint in diesem Artikel dasselbe wie Anachoret, Eremit, Einsiedler, soll also nicht in Abhebung von diesen einen Klosterinsassen, einen Koinobiten, bezeichnen.
  - 4 Ap. 97; hier K 6. Zu den Buchstaben K und A siehe S.177.

und den Psalmen, nur höchst zurückhaltende Hinweise finden. Die wenigen Sprüche, die sich auf die Bibel berufen, seien zuvor genannt, ehe dem Begriff des "Schweigens" nachgegangen werden soll.

Nur höchst selten ist für das Schweigegebot auf die Heilige Schrift Bezug genommen. So Ap. 845, wo Apa Sisois den Bruder belehrte, "sehr schweigsam zu sein und sehr demütig, denn es steht geschrieben : 'Selig sind, die darin verharren !'" (Jes 30,18). Poimen beruft sich auf die Schrift (Ps 73, 22), als ihn Apa Nisteroos fragt, woher er sich die Tugend erworben habe, sich nie im Kloster zu beschweren, nicht zu reden und sich in nichts einzumischen. Er antwortet, dass er sich dem Esel gleichgestellt habe und "wie der Esel geschunden wird und kein Wort sagt, mishandelt wird und nichts antwortet", so auch müsse er gemäss dem Psalm "wie ein Lasttier" sein (Ap.562; siehe K 4). Einem Bruder anempfahl derselbe Poimen, sich vor etwaiger Verbalisierung unrechten Verhaltens Sprüche 18,13 vor Augen zu halten (Ap. 619). Als der dunkelhäutige Apa Moses in einer Versammlung auf eine Provokation mit Schweigen reagierte, begründete er seine Beherrschung mit Hinweis auf Ps 77,5 (Ap. 497; K 4). Wenn ein theologisch gebildeter Kirchenfürst sich im folgenden Beispiel auf die Bibel beruft, so ist das nicht für die Mönche kennzeichnend, denn obwohl sie oft grosse Partien der Bibel auswendig konnten, waren sie alles andere als Schriftgelehrte und operierten nicht mit Bibelworten. Der genannte Kirchenfürst ist Epiphanius, Bischof von Kypern, der gegen Zungensünden Ps 39,2 sinnvoll zitiert (Ap. 207; K 6), aber mit Mt 9,20 bzw. Lk 18,1-14 nicht das trifft, was hier als Schweigen behandelt werden soll (Ap. 201).

Denn was uns beschäftigt, ist das vorsätzliche Schweigen als bewusste Übung, um aussergewöhnliche Fähigkeiten zu erlangen, ebenso wie relatives Schweigen als stellvertretender Ausdruck von Tugendhaftigkeit; weiter die Frage nach der Genese dieser genera des Schweigens im koptischen Mönchtum, genauer : inwieweit die Schweigeregeln der frühchristlichen Eremiten in Aegypten von altägyptischen Verhaltensidealen beeinflusst sein mögen.

Dass auf das koptische Mönchtum, auch ihr Schweigen, die religiöse Grundstimmung heidnischer oder synkretistischer Kreise eingewirkt haben, gilt allgemein als unbestritten<sup>5</sup>. In Anspruch genommen werden als Mutterboden für das Schweigen der Gnostizismus, die Hermetik, die Mysterien und der Zauber verschiedener heidnischer Kulte; Pythagoreer und Platon sowie der Manichäismus werden als Quellen genannt; ausserdem Neupythagoreer und Neuplatonismus, wo das Schweigen normative Bedeutung hatte. Doch bleiben bei diesen Zuordnungen von koptischem zu heidnisch-synkretistischem Schweigen nicht nur die Angaben über Mischungsverhältnis und Akzentsetzung äusserst vage und allgemein.

Bei keinem der Forscher ist das pharaonische Aegypten auch nur anvisiert worden, obgleich die Kopten auf ägyptischem Boden lebten, obgleich "der Schweiger" auf diesem ägyptischen Boden eine Schlüsselfigur normativen Verhaltens darstellt und in den Lebenslehren sowie in der mit ihnen zusammenhängenden Literatur von Ptahhotep bis Insinger ein Muster abgibt, obgleich drittens, ausserhalb unseres Fragenbereichs eine Verknüpfung zwischen alter Lehre und christlichem Verhalten durch Apophthegmata nachzuweisen ist, und schliesslich, viertens, obgleich das Schweigen im ausserägyptischen Mönchtum, d.h. im syrischen, eine vergleichsweise geringe Rolle spielte<sup>6</sup>.

Ehe aber nach solchen Zusammenhängen gesucht sei, soll das Schweigen der koptischen Anachoreten in den Apophthegmata klassifiziert bzw. charakterisiert und nach seinem Beweggrund befragt werden. Dabei werde ich von der allgemeinen Forderung zu schweigen über die Höflichkeitssitten rechten Schweigens und die Ermahnung zur verantwortlichen Rede, über das Schweigen als Leistung des beherrschten Menschen und die Zungensünde sowie die Demut bis

---

5 Vgl. Heussi, Ursprung des Mönchtums, passim; Reitzenstein, *Historia monachorum* 135, Anm.1.

6 Vööbus, *History of Ascetism in the Syrian Orient*, passim; Gutberlet, *Des Bischofs Theodoret von Cyrus Mönchsgeschichte*, 128f. Brock, in : *Rheinisches Museum* 120 (1978) 94-100.

hin zu mortificatio und das Ver-schweigen den Weg der stufenweisen Vergeistigung bzw. Uebertreibung nachzuzeichnen versuchen. Dazu habe ich das Material zu zehn Gruppen gebündelt, die koptisch (-griechisch-lateinischen) Apophthegmata zu K 1 - K 10, die altägyptischen Lebenslehren und entsprechenden Beiträge zu A 1 - A 10. Da den Lesern der Festschrift die Apophthegmata nicht selbstverständlich gegenwärtig und auch kaum leicht greifbar sein dürften, werde ich sie, gegen mein Bedenken, dass der Artikel dadurch zu breit gerät, zumeist in extenso zitieren.

### Uebersicht

- K (A) 1) Generelle Schweigevorschrift (kultisches Schweigen, sursum corda)
- K (A) 2) Schweigen als Höflichkeitsregel
- K (A) 3) Schweigen als Demutsgebärde; andere nicht richten
- K (A) 4) Nicht im Affekt reden, sich beherrschen, besser :  
schweigen
- K (A) 5) Favete linguis (euphêmeite); verantwortlich, nicht unnötig reden
- K (A) 6) Schweigen zur Vermeidung von "Zungensünde"
- K (A) 7) Mystisches (kontemplatives) Schweigen
- K (A) 8) Quietistisches Schweigen (mortificatio)
- K (A) 9) Mysteriöses Ver-schweigen
- K (A) 10) Relatives Schweigen

---

K 1 Generelle Schweigevorschrift (kultisches Schweigen, sursum corda)

---

Wie oben gesagt, ist das Schweigen ein Grundpfeiler mönchischen Verhaltens. Gefragt von einem Bruder : "Was ist Pilgerschaft ?", antwortet Apa Sisois kurz und schlicht : "Das Schweigen. Sag überall, wohin du kommst : 'Ich habe kein Ziel'. Das ist Pilger-

schaft"<sup>7</sup>. Wer kein Ziel hat, keinen Plan, der ist frei. - "Uebe Enthalttsamkeit von der Zunge und vom Bauch", lautet die lapidare Anweisung des Antonius (Ap. 6). - Als ein Bruder einen Apa fragt, was er tun solle, wenn ein Bruder ihm "über Dinge ausserhalb erzählen" wolle, ob er ihm wehren solle, rät ihm der Apa, ihm nichts zu sagen, da wir uns ja selbst auch nicht bewahren könnten, es sei "für den Nächsten schon genug, wenn wir nur schweigen wollten" und ihm dadurch ein Beispiel gäben (Ap.997).

Als ein anderer Bruder darüber erstaunt ist, dass der greise Poimen ihn in der zweiten Woche der Quadragesima, der vierzigtägigen Fastenzeit, empfängt, antwortet der Apa : "Wir haben nicht gelernt, die Tür aus Holz zu verschliessen, vielmehr die Tür der Zunge" (Ap. 632).- Auch der schon genannte nackte Einsiedler (S.l) rät seinem hilfeflehenden Bruder : "Fliehe die Menschen und schweige, so wirst du gerettet" (Ap.989). Als zweite Forderung ist hier die Flucht vor den Menschen geraten, wobei nicht deutlich wird, ob die Flucht das Schweigen erleichtern soll oder ob ihr ein Selbstwert im Sinne der Isolierung beigemessen wird. - Diese Frage beantwortet Ap. 987, wo der Entschluss, "in die Wüste zu gehen, um dort in Ruhe zu leben", höher bewertet wird als Frieden zu stiften oder Kranke zu heilen, und zwar weil der, "der sich ruhig hält, und besonders in der Einsamkeit, bald seine Fehler einsehen wird" (Ap. 987), eine Leistung, die dem Aufbau der Seele voranzugehen hat und eine Gottesbegegnung vorbereitet.

Dem Arsenios rät die Stimme (des Engels) : "Fliehe, schweige, ruhe ! Das sind die Wurzeln der Sündlosigkeit" (Ap. 40). Diese Gebetserhörung klärt gleichermassen etwaige Zweifel an der Motivation der Aufforderung zur Flucht. Der Anachoret soll sich von den Menschen trennen, sich aus ihrer Gemeinschaft lösen, zunächst äusserlich, aber zugleich gesteigert durch Schweigen, indem er

---

7 Chafne, 116; noch heute in Nubien erhalten mit der Wendung "Ich bin die Pforte Gottes", vgl. Kronenberg, Nubische Märchen, 11.

die Rede als Kommunikation von Mensch zu Mensch unterbindet. Ruhe = Anapausis, Schweigen = Sige sind nötig um zur "Herzensruhe" = Hesychia zu gelangen, die als ferneres Ziel (s.u.) angestrebt wird.

Das Wort eines koptischen Apa : "Wenn der Mensch innerlich asketisch lebt, dann ist es ihm auch nach aussen möglich. Wenn das aber nicht gelingt, dann müssen wir (auf alle Fälle) unsere Zunge vor dem Bösen mit all unseren Kräften hüten" (Chafne, 65), könnte auch als Beispiel für die "Zungensünde" geltend gemacht werden (K 6). - Apa Sisois verbindet seine oben zitierte Maxime, "sehr schweigsam zu sein" mit der Anweisung "und sehr demütig" und beruft sich dabei auf Jes 30,18 (Ap.845). Dies Verhalten genüge, um bestehen zu können (vor dem Jenseitsrichter). - Demut wird in dem koptischen Spruch 137 und in Ap.1071 qualifiziert als "Tu Gutes denen, die dir Uebles tun" und dem Schweigen übergeordnet. Denn als derselbe Bruder fragt, was einer tun solle, der nicht bis zu diesem Mass gelange, lässt der Greis ihn abfahren : "Er muss fliehen und schweigen !" Sind Flucht und Schweigen hier zunächst nur negative Leistungen und nur im Dienste der eigenen Seele, so geht die eben zitierte Demut als Umkehr und als Heilstiften unter den Menschen darüber hinaus. - Für andere kann sich Demut schon im Schweigen erfüllen<sup>8</sup>.

Als letzte allgemein formulierte Forderung sei die des Andreas aufgeführt, nach dessen Worten "dem Mönche drei Dinge geziemen : ein Leben als Fremdling (ohne irdische Bindung), Armut und Schweigen in Geduld" (Ap. 152). Zu Flucht und Schweigen fordert er zusätzlich die Armut. Die religiös positive Besetzung der Armut ist in Aegypten bestens vorbereitet<sup>9</sup>.

---

8 Ap.1067; siehe hier K 3.

9 Brunner, in : Saeculum 12 (1961) 319-344, und hier S. 212.



Ein ramessidisches Totengebet aus Dêr-el-Medîna bringt die zunehmende Bescheidenheit sprechend zum Ausdruck : "Mach mich zu (irgend) einem unter diesen Gelobten wie jeden (anderen) Gerechten"<sup>10</sup>. Der Beter bittet also nicht um eine Vorrangstellung, er fügt sich, einer unter anderen zu sein, wie das ähnlich in koptischen Demutsgebärden ausgesprochen wird, bis der Mönch sogar "unter-(halb) der Kreatur" zu stehen begehrt (Ap. 349). Wenn auch die Hochwertung von Armut und Bescheidenheit nicht ausschliesslich vom Nil her in den Gedankenkreis des Neuen Testaments eingekehrt ist, so ist aber mit der Geschichte vom reichen Mann und dem armen Lazarus, der Uebertragung einer demotischen Erzählung<sup>11</sup>, Aegypten zumindest als eine der Wurzeln im Neuen Testament deutlich greifbar.

Zum Wert der Begegnung mit schweigenden Mönchen bzw. mit deren schweigender Tätigkeit drei etwas blasse Apophthegmata : Nr. 27, 305 und 373. Während zwei von drei jährlich zu Antonios pilgernden Vätern den grossen Anachoreten nach seinen Gedanken über das Heil der Seele befragten, genügte es dem dritten, den Meister nur schweigend anzuschauen (Ap. 27). - Als der Erzbischof Theophilos in die Sketis kam und die Brüder den Apa Pambo baten, eine Ansprache zu halten, wies der sie zurück mit der Begründung : "Wenn er aus meinem Schweigen keinen Nutzen zieht, kann er es auch nicht aus meiner Rede"<sup>12</sup>. - Apa Isaak hat sowohl bei Apa Kronios wie bei Apa Theodor von Pherme durch deren wortloses Tun und Dienen gelernt, "schweigend tätig zu sein" (Ap. 373).

Schon der (schweigende) Anblick eines schweigenden Mönchs ist ein Gewinn für die Seele<sup>13</sup>. Der Mönch redet nicht, wenn es nicht

---

10 Bruyère, in : FIFAO 5,2 (1928) 41.

11 Brunner-Traut, Märchen<sup>4</sup>, Nr. 34.

12 Chafne, 114 und Ap. 305.

13 Chafne, 133; hier K 3.

dringend geboten ist. Wenn auch nur wenige das Mass an Schweigsamkeit erreicht haben, das Apa Niran nachgerühmt wird (Chaine, 251), so redet aber der beherrschte Mönch selbst dann nicht, wenn er durch wenige Worte sich und anderen eine Beschwerlichkeit ersparen könnte, etwa die Verfehlung eines Weges (Ap.833). Beim Handeln nennt er den Preis nur einmal bzw. akzeptiert den geforderten, ohne mit einem einzigen Wort zu feilschen (Ap. 98). Er redet nur, wenn es in einer wichtigen Sache nötig wird (Chaine, 250).

Der Lohn, der ihm dafür winkt, ist in einem langen koptischen Apophthegma geschildert (Chaine, 210). Die Tochter eines kranken, elenden, aber vorbildlich asketisch lebenden Vaters, der solchermaßen schweigsam ist, dass ihn die Leute für stumm halten, und einer Mutter, die nur aus Zunge besteht, klatscht, lästert und ihren niederen Trieben gemäss prasst und hurt, entschliesst sich nach eingehender Prüfung, das Leben ihrer Mutter zu führen, um herzlich zu geniessen. In der folgenden Nacht aber wird sie durch eine Führung in der jenseitigen Welt zur Umkehr bewogen, da sie das Paradiesleben ihres Vaters und die Höllenqualen der Mutter erfahren hat. Dieses Unterweltserlebnis mitsamt seinen Begleitumständen erinnert überdies an die demotische Erzählung von Si-Osire<sup>14</sup>.

Die bisher verfolgten allgemeinen Anweisungen in den Apophthegmata sind zu blass, als dass sie inhaltlich präzisiert werden könnten. Immerhin gilt entsprechend allgemein, dass der Mönch durch Schweigen eine Demutsgebärde vor Gott zum Ausdruck bringt, dass er, vor Gottes Angesicht Schuld und Abhängigkeit innerwendend, sich verschliesst. Diese Art anachoretischen Schweigens ist um so eher zu begreifen, wenn man bedenkt, dass ein liturgisch-kultisches Schweigen in jeder Religion geübt wird und dass der Anachoret sein ganzes Leben als Gottesdienst auffasste. Gerade dies

---

14 Brunner-Traut, Märchen<sup>4</sup>, Nr. 34. Im Koptischen wird von solchen Unterweltsfahrten öfter berichtet.

ist der Inbegriff seiner Weltabgeschiedenheit, dass er sich umwendet zu Gott, dass er sich beständig ihm gegenüber versteht. Das dem Anachoreten aus heidnischer Vergangenheit vertraute kultische Schweigen wird in seinem Eremitendasein zur asketischen Leistung. So mag sein Schweigen als eine Art kultisches Schweigen verstanden werden, wie es der altägyptische Kult selbstverständlich von jedem Tempeldiener und -besucher forderte (A 1).

#### K 2) Schweigen als Höflichkeitsregel

Apa Eupreprios wird in sein Anachoretentum eingewiesen mit dem Rhema : "Willst du gerettet werden, so sprich, wenn du einen besuchst, nicht, bevor jener dich fragt" (Ap. 224). Diese allgemeine Verhaltensregel wurde am Nil seit den Tagen des Ptahhotep gelehrt, von ihm allerdings noch nicht sub specie aeternitatis. - Aehnlich zielt der grosse Apa Poimen mit seiner Lehre auf eine altbekannte Benehmensregel mit den Worten : "Wenn du gefragt wirst, so sprich, wenn nicht, schweige !" (Ap.619). Wenn er sich auch mit seiner Begründung : "Es steht geschrieben : 'Wenn einer antwortet, ehe er gehört hat, für den ist es Torheit und Schande'" auf Sprüche 18,13 bezieht, so kennt doch auch Aegypten mannigfache Versionen dieser Maxime<sup>15</sup>.

Bei diesen und ähnlichen Beispielen fassen wir nur überkommene Anstandsregeln des guten Tons, wenn solche Formen höfisch-höflicher Sitte auch im pharaonischen Aegypten den Weg nützlicher Erwägung in religiöse Tiefen nahmen und daher für die Mönche bereits einen überzeugenden Wohlklang gehabt haben werden (A 2).

#### K 3) Schweigen als Demutsgebärde; andere nicht richten

Wer richtet - lobt oder tadelt - erhebt sich und begibt sich in die Gefahr des Hochmuts, sich selbst, aber auch den Bruder, der sich durch Gelobtwerden überheben könnte. So sind Tadel wie Lob gleichermassen zu unterlassen. Bereits "den Nächsten belehren ist

---

15 Ptahhotep, passim.

das gleiche wie ihn anklagen" (Ap. 731). Das Urteil gehört Gott allein. Wer einen anderen verurteilt, kennt sich selbst nicht (Ap.1011).

Besarion empfiehlt schlicht : "Schweige und miss dich nicht (mit anderen) !" (Ap. 165). - Dass dies dennoch geschah, spricht Apa Karion aus : "Ich habe mir viel Mühe gemacht, mehr als mein Sohn Zacharias, und doch habe ich sein Mass an Demut und Schweigsamkeit nicht erreicht" (Ap. 440). In diesem Spruch mag die Einsicht stecken, dass der Wille allein nicht genügt, sondern der Erfolg auch der Gnade bedarf. - Das noch unter K 5 heranzuziehende Beratungsgespräch eines Bruders mit Matoe kennzeichnet das Urteil über gute und böse Werke des andern als unbeherrscht und zeigt die Gefahr auf, die sich durch "kantiges" Benehmen für den Umgang mit den Brüdern ergibt (Ap. 525).

Befragt, ob er einem Bruder sein Fehlverhalten vorhalten solle, widerrät ein koptischer Apa mit dem Hinweis, dass wir selber auch nicht besser handelten. "Was also tun ?", fragt der Bruder. Antwort : "Wenn wir nur schweigen, dann genügt dies für unseren Nächsten" (Chafne, 133).

Etwas differenzierter und individuell, aber in gleichem Geist antwortet ein Greis auf die Frage eines Bruders : "Wenn ich mit anderen Brüdern beisammenwohne und etwas Unziemliches beobachte, soll ich dann darüber reden ?" folgendermassen : "Wenn sie älter sind als du oder mit dir gleichaltrig, dann wirst du mehr Ruhe haben, wenn du schweigst, denn je mehr du dich erniedrigst, desto sicherer wirst du sein... Wenn es dir (aber) so schwer fällt (zu schweigen), dann ermahne einmal demütig. Wenn sie dir aber nicht gehorchen, so gib dich vor Gott zur Ruhe, und er selbst wird dich trösten. Denn es ist gut, dass sich ein Diener Gottes vor dem Herrn erniedrigt... Soviel ich sehe, ist es am besten zu schweigen, ja, die Demut besteht für dich im Schweigen"<sup>16</sup>. Hier ist Demut dem Schweigen nicht übergeordnet (so Ap.

---

16 Ap.1067; siehe hier K 1.

1071), sondern erfüllt sich für den offensichtlich wortfreudigen Bruder im Schweigen selbst. Als einige Häretiker zu Poimen zogen und den Erzbischof von Alexandrien schmähten, verharrete der Alte schweigend, bewirtete sie und "entliess sie in Frieden" (Ap.652).

Derselbe Poimen wusste von Apa Pambo zu berichten, dass er es gleichermassen für besser hielt, zu schweigen statt den Nächsten (nicht zu tadeln, sondern ihn) zu loben (Ap. 621). Er berichtet, dass bei einem gemeinsamen Mahle der greise Apa Allonios die anderen bediente, auf deren Lobsprüche aber mit Stillschweigen reagierte. Auf die Frage, warum er das Lob nicht beantwortet habe, erwiderte er : "Wenn ich ihnen geantwortet hätte, stände ich da wie einer, der auf Lob gewartet hat"<sup>17</sup>, mit anderen Worten wohl : der um des Lobes willen gedient hätte, oder aber : der den Bruder in Versuchung geführt hätte, mich zu loben.

Ap. 996 nennt einen weiteren Grund für die Enthaltung vom Urteil : "Ein Mönch soll nie zu wissen verlangen, wie dieser oder jener beschaffen sei; solche Nachforschungen halten ihn nur vom Gebete ab und führen zu Ehrabschneidungen und Schwätzereien, daher ist es am besten, ganz zu schweigen". Abgesehen von dem Unfrieden, den Schnüffeln zeitigt, verkürzt es die Konzentration auf das Wesentliche : das Gebet<sup>18</sup>.

Wer lobt oder tadelt, verlässt die Demutshaltung, indem er sich würdigt, ein Urteil über andere abzugeben, ein Urteil, das nur Gott zusteht. Die Aegyptier (des Amenemope), die sowohl wussten, dass einer nichts vermag ohne Gottes Willen, als auch, dass das

---

17 Chafne, 109, und Ap. 629.

18 Zur Antwort Gottes auf das Tadeln eines Bruders siehe Chafne, 208; hier K 6. Weitere Apophthegmata zu dem Gebot, nicht über andere zu urteilen : 100, 120, 222, 280, 301, 385, 349 (hier K 8) 399, 416, 422, 481, 485, 510, 512, 523, 538, 544, 580, 585, 597, 601 (hier K 10), 638, 644, 671, 687, 688, 705, 722, 731, 747, 763, 779, 786, 804 und 997 (hier K 1).

Urteil über Gut und Böse allein dem transzendenten Gotte zukommt, haben (nicht das Lobsprechen, aber) das Verurteilen des Sündigen, zumindest wenn man nicht klarsieht, eindringlich verwiesen (siehe A 3). Auch der islamische Richter fügt seinem Urteilspruch den Schlusssatz hinzu : Gott weiss es besser.

#### K 4) Nicht im Affekt reden, sich beherrschen, besser : schweigen

Bis hierher : Nicht unnötig reden, nicht ungefragt reden, nicht urteilen, nicht böse reden, sondern es halten wie der Abt Hor, von dem in charakteristischer Kombination gesagt ist : "Hor log niemals, noch schwur er, noch verfluchte er einen Menschen, noch redete er ohne Zwang"<sup>19</sup>. Aber dem Asketen wurde darüber hinaus abverlangt, sich durch Angriffe nicht zum Reden provozieren zu lassen. Als der schon genannte äthiopische Apa Moses während einer Versammlung in der Sketis, durch aufreizende Diffamierung (wegen seiner dunklen Hautfarbe) auf die Probe gestellt, nachher gefragt wurde, ob er sich nicht erregt habe, erwiderte er standfest : "Doch, ich war erregt, aber ich hütete mich zu reden"<sup>20</sup>, und gab damit ein Vorbild des beherrschten Menschen. - Apa Hyperechios formuliert : "Wer die Zunge im Augenblick des Zorns nicht beherrscht, der wird auch die übrigen Leidenschaften nicht besiegen"<sup>21</sup>. Für Poimen ist das Schweigen gar "der Sieg über jedwede Beschwernis, die über dich kommt" (Ap. 611). - Von Nisteroos hat er, wie oben (S.175) schon erwähnt, erfahren, dass er sich den Esel zum Vorbild genommen habe (Ps 73,22), der alle Schinderei und Misshandlung wortlos hinnimmt (Ap. 562).

Schweigen ist demnach klagloses Sich-fügen, Ergebenheit in gegebene Verhältnisse, wie schlimm sie auch immer seien, ist nicht Ausdruck der Ueberwindung, sondern auch Hilfe, sie zu erlangen.

---

19 Chafne, 263 und Ap. 935; dazu hier K 6.

20 Ap. 497; siehe oben S. 175.

21 Chafne 12 und Ap. 920.

Schweigsamkeit ist Zeichen des bescheidenen, demütigen Menschen. In diesem Sinne kann Tithoe feststellen : "Pilgerschaft heisst, dass der Mensch Herrschaft habe über seinen Mund" (Ap.911), und Longinus ähnlich : "Wenn du nicht Herr über deine Zunge wirst, bist du kein Fremdling<sup>22</sup>, wohin du auch gehst. Beherrsche also deine Zunge, und du bist ein Fremdling" (Ap. 449). Beide halten die Beherrschung der Zunge für den Inbegriff asketischer Leistung.

Für den, dem diese Leistung nicht gelingt, hält Nisteroos den Rat bereit, den er Apa Joseph, als er ihn fragt : "Was soll ich mit meiner Zunge anfangen - ich kann sie nicht beherrschen ?" folgendermassen erteilt : "Hast du Ruhe, wenn du redest ?" - "Nein". - "Wenn du keine Ruhe hast, was redest du dann ? Schweige also lieber, und wenn es zu einem Gespräch kommt, höre lieber zu, als dass du redest" (Ap. 558). Hören ist besser als reden, reden ohne zuvor zu hören, ohnehin "Torheit und Schande" (K 2).

Wie in den vorangegangenen Kapiteln ist hier keineswegs von absolutem Schweigen die Rede, vielmehr vom Bezwingen der Affekte, welche Tugend im Alten Aegypten durch die Jahrtausende als Ideal menschlicher Gesittung gepredigt wird (A 4). Das Schweigen als Unterbindung der Kommunikation soll lediglich verderblichen Situationen oder der Verderbnis des Herzens vorbeugen.

K 5) Favete linguis (euphêmeite); verantwortlich, nicht unnötig reden

---

Einen Schnitt zu machen zwischen sich und dem Bruder ist nicht der Endzweck schweigenden Verhaltens, vielmehr soll die Isolierung den Mönch heranzuführen an wesentliches Sein. Es geht darum, dass er nicht nur Böses vermeidet sondern auch vergängliche Dinge

---

22 Bis hierher als Spruch des Luvius an Longinus : Chafne, 59.

beiseite lässt und sich entschlossen auf das Ewige ausrichtet. Dazu verhilft ihm die Herzensruhe (Hesychia), die er vor allem durch die Selbstzucht des Schweigens erwerben soll, bis sie ihm zur Kraftquelle für eine ungehinderte Begegnung mit Gott geworden ist. Am meisten ist ihm bei diesem Streben das leere, das belanglose und geistferne, erst recht das gottlose Wort im Wege, aber auch schon Konversation überhaupt.

So verstehe ich Ap. 18, wonach einige Brüder, die sich auf ihrer Fahrt zu Antonius "über die Sprüche der Väter, über Worte der Schrift und auch über ihre Handarbeit unterhielten", von einem mitfahrenden einzelnen Asketen, der ihnen schweigend zugehört hatte, vor Antonius getadelt wurden mit den Worten : "Gut sind sie schon, aber ihr Gehöft hat kein Tor, und jedermann kann in den Stall hineingehen und den Esel losbinden. Das sagte er," so schliesst die überlieferte Geschichte, "weil sie alles herausschwätzten, was ihnen in den Mund kam". Es ist weniger die Möglichkeit, ausgefragt zu werden, und die Gefahr, sich auszuschütten, durch dieses Gleichnis blossgestellt als das Draufloschwätzen, das unbedachte, selbstbefriedigende Plaudern, das überflüssige Wort, wie es auch in den alten Lehren gerügt wird (A 5).

Gegen solch unnötiges Reden wendet sich Makarios, als er nach dem Gottesdienst die Brüder verwarnt zu "fliehen". Als einer der Alten verständnislos fragt : "Wohin sollen wir denn in dieser Wüste noch fliehen ?", legte ihm der grosse Eremit der Sketis den Finger auf den Mund und sagte : "Das fliehet !, und er ging in sein Kellion, schloss die Tür und setzte sich nieder" (Ap. 469).

Es ist bemerkenswert, dass das Schweigen als eine Flucht bezeichnet wird, sodass das unter K 1 besprochene Fliehen und Schweigen in enger Verbindung gesehen werden muss. Tatsächlich ist das Schweigen im Siedlungsverband mit Weltmenschen kaum durchzuführen. Aus solchen und ähnlichen Aeusserungen wird jedenfalls



deutlich, dass die Flucht nicht primär eine Flucht a u s der Welt (mit all ihren damaligen schweren Lasten) war, sondern eine Flucht i n die Einsamkeit mit der grösseren Chance der Gottesbegegnung oder doch der ungestörten Selbstheiligung.

Das schon erwähnte Ap. 525 (K 3) erklärt ebenfalls die Einsamkeit als Hilfe für den Schwachen. "Meine Zunge macht mir Schwierigkeiten; wenn ich unter die Menschen gehe, kann ich sie (die Zunge) nicht bezwingen. Ich beurteile sie (die Menschen) in jedem guten Werk und tadle sie". Um Rat befragt, lässt sich Matoe hören: "Wenn du dich nicht beherrschen kannst, dann fliehe in die Einsamkeit, denn das (Bekritteln) ist eine Schwäche. Wer mit den Brüdern zusammenwohnt, der darf nicht eckig sein, sondern muss rund sein, damit er sich allen zuwenden kann... Es ist nicht die Tugend, aus der heraus ich (selbst) in der Einsamkeit sitze, sondern die Schwäche. Die unter die Menschen gehen, sind die Starken"<sup>23</sup>. Besser noch als "rund" zu sein, ist es zu schweigen. So Poimen: "Bist du ein Freund des Schweigens, dann wirst du Ruhe (anapausis) haben, wo du auch wohnst" (Ap. 658).

Die Forderung, nichts Unnötiges, nichts Belangloses zu reden, nicht zu schwätzen, zu quasseln, zu klatschen, sondern seiner Zunge "Gunst zu erweisen", wie der Herold am Beginn des Gottesdienstes mit seinem favete linguis aufgefordert hat, ist wiederum eine nachdrücklich aufgerufene Tugend des altägyptischen "Schweigers". Sie steht aufs engste in Zusammenhang mit dem Begriff der "Zungensünde" (K 6).

---

23 Longinus dagegen hält das Leben draussen in der Einsamkeit gleich schwer. Ap. 449.

# K 6) Schweigen zur Vermeidung von "Zungensünde"

Dass das Schweigen einen solch hohen Stellenwert hat im asketischen Leben, korrespondiert mit der Mühe, die es den Asketen kostet, es einzuüben. Von Apa Agathon vernahmen wir (S. 1), dass er "drei Jahre einen Stein im Munde trug, ehe er mit dem Schweigen zurechtkam" (Ap. 97). "Sisois sprach voll Zerknirschung : "Siehe, jetzt sind es dreissig Jahre, dass ich nicht mehr wegen einer Sünde zu Gott (um Vergebung) bete(n muss), aber darum bitte ich : 'Herr Jesus, schütze mich vor meiner Zunge'- und trotzdem komme ich noch täglich durch sie zu Fall und sündige" (Ap. 808).

In diesem Apophthegma ist die "Zungensünde" apostrophiert, d.h. etwa das, was im Spruch über Abt Hor<sup>24</sup> zusammengestellt ist : lügen, schwören (beschwören), verfluchen, unnötig reden; und wir können die Liste ergänzen durch die feineren Grade der Versündigung, wie sie bis hierher revue passierten. - Ein koptischer Apa formuliert summarisch : "Lass deinen Mund überhaupt keine schlechten Worte hervorbringen, denn der Weinstock treibt niemals Dornen"<sup>25</sup>.

"Zungensünde" ist nicht eine spezielle Sünde durch das Wort, vielmehr ein Sammelbegriff, wie er auch vorliegt in Ap. 207, wonach Epiphaios, der Bischof von Kypern, schonend und als gebildeter Theologe sich auf die Psalmen berufend, feststellt : "Die Fehler der Gerechten finden sich auf den Lippen, die der Gottlosen haften am ganzen Leib. Darum singt David : 'Ich will mich hüten, dass ich nicht fehle mit meiner Zunge'" (Ps 39,2). Die Zungensünde ist demnach auch in seinen Augen das entscheidende Versagen (die Gottlosen stehen für ihn ausser Betracht), und in der Tat ist das Wort als Verlautbarung des Gedankens das eigentliche,

24 Ap. 935, hier K 4.

25 Chaïne, 13. - Zungensünde auch Ap. 207; siehe S. 2 und Chaïne, 65; siehe S. 179.

worüber der geistig-geistliche Mensch verfügt. Auch die Aegypter strebten danach, dass "ihre Zunge heil" sei (A 6).

Drastisch schildert ein koptischer Spruch, dass den Mönchen, die sich über Askese, über Gottesdienst und die Notwendigkeit, Gott zu gefallen, unterhielten, Engel erschienen seien und die Mönche glorifiziert hätten, dass aber denselben, als sie tags darauf einen Bruder, der gesündigt hatte, tadelten, ein stinkendes, besudeltes Schwein erschienen sei (Chafne, 208).

Das "Wort" gilt Pachom, dem Klostergründer, zugleich als das "Werk", indem er seine Nächstenliebe im Hinführen zu Gott durch das Wort verwirklicht. Das Wort, aber nur das aus dem Schweigen geborene Wort, das Gebet, und das Schweigen selbst, sie sind die Kommunikationsmittel zu Gott. Um diese Bahn zu dem jenseitigen Herrn freizumachen, muss alles übrige zum Schweigen gebracht werden. Nur ein dem Sinnlichen entrückter Geist kann sich Gott zuwenden, bzw. es kann der göttliche Logos nur dort erscheinen, wo das Irdische schweigt.

Nach Meister Eckehart rührt die Seele mit ihren höchsten Kräften an die Ewigkeit, mit ihren untersten Kräften berührt sie die Zeitlichkeit, und der Heilige Geist kann nur ausgeteilt werden, wenn sich der Mensch von zeitlichen Dingen abkehrt und in sich selbst zurückwendet. "So weit du ausgehst aus allen Dingen, so weit geht Gott ein". Das bestätigt Jakob Böhme : "Wenn du dich selbst dazu bringen kannst, stille zu sein, so wirst du unaussprechliche Worte Gottes vernehmen". Solcher Art war die erstrebte Gebetshaltung des schweigenden Mönchs, und damit haben wir die Schwelle zum mystischen Gebet bereits betreten (K 7).

## K 7) Mystisches (kontemplatives) Schweigen

Das mystische Schweigen ist eine Vorbereitung auf das göttliche Wort, das Gebet eine aus der Kontemplation hervorgegangene Rede. Die wir heute nur noch das Ueberlaute hören, das Ueberdeutliche sehen, weil wir geschädigt sind, müssen uns erarbeiten, welches Mass an Kraft die Früheren dem Schweigen zugeordnet haben. Sie, die nicht den Drang hatten, alles zu enthüllen, sondern dem Schweigen seinen Anteil an den Phänomenen belassen, indem sie sie nicht mit dem Worte berührten, erfuhren, dass sich im Schweigen nicht allein Mensch und Mysterium begegneten, sondern, dass das aus dem Schweigen kommende Wort auch dazu befähigte, das Ausserordentliche zu sagen<sup>26</sup>. "Selig sind die Augen, die den äusseren Dingen geschlossen, den inneren aber offen sind"<sup>27</sup>. - Die Inschrift eines Altars zu Maria-Culm, die Goethe in seinen Tagebüchern notiert hat : *Lingua fundamentum sancti silentii* gilt ebenso in ihrer Umkehrung : *Silentium fundamentum sanctae linguae*. Von dem kranken Zustand unserer Welt überzeugt, rät Kierkegaard : "Bringe die Menschen zum Schweigen, Gottes Wort kann so nicht gehört werden. Und wenn es unter Anwendung lärmender Mittel geräuschvoll hinausgeworfen wird, dass es selbst im Lärm gehört werde, so ist es nicht mehr Gottes Wort. Darum schaffe Schweigen !".

Aus eben dieser selben Einsicht, dass, wenn auch nicht wie im antiken Raum Gott im Schweigen wohnt oder Gott das Schweigen selbst ist<sup>28</sup>, Gott aber nur im Schweigen und durch Schweigen erreicht werden kann, dass seine Stimme nur gehört werden kann

---

26 Vgl. Max Picard, Die Welt des Schweigens, Erlenbach-Zürich 1948 passim.

27 Thomas von Kempen, Imitatio III,1.

28 Valentin bei Irenäus, Adversus haereses I,1,1. Harpokrates wird schon bei Ausonius zum "ägyptischen Schweigegott" (Aegyptius Sigalion); vgl. zu Plutarch, De Iside, Kap.68; Hopfner, Ueber Isis und Osiris I, 87f.; siehe auch hier A 1, Ende und Anm. 54.

in schweigendem Verharren - aus dieser Einsicht haben die koptischen Mönche nicht allein das vorbereitende Schweigen geübt, wie es in den vorangegangenen Abschnitten nach seinen verschiedenen Stufungen und Teilzielen vorgestellt wurde, sondern sie haben auch das mystische Schweigen erreicht.

Apa Johannes Kolobos, "glühend im Geiste", wendet sich gegen den Bruder, nachdem der ihn, während er gerade an einem Seile flocht, dreimal zum Reden herausgefordert hatte: "Seit du hier hereingetreten bist, hast du Gott von mir verjagt" (Ap. 347). - Apa Poimen erteilt die Lehre, der Mönch solle, was er gesehen oder gehört habe, "nicht seinem Nächsten erzählen, denn das ist kriegsartige Zerstörung" (Ap. 713), mit anderen Worten: gewaltsames Herausreißen des andern aus Konzentration bis Versenkung. Daher lässt sich Apa Hor gegen seinen Schüler Paulos vernehmen: "Sieh zu, dass du nie ein fremdes Wort in dieses Kellion hereinbringst" (Ap. 936).

Mit dieser Stufe taucht der Asket endlich ein in die schweigende Versenkung, in der er Gott findet und verehrt. Alle bisherigen Übungen dienten nur der Abwehr fremder Einwirkungen bzw. der eigenen Reinigung (*sursum corda*). Jetzt ist der Mönch soweit, dass er sich auch innerlich von der Welt abschliesst, seine innere Einheit und Ruhe gewinnt und aus dem Reden mit Gott und stummer Kontemplation vielleicht gar in das von Makarios empfohlene "bild- und wortlose Gebet" einschwingt. Solche *oratio mentalis* ist mehr ein Gebetszustand denn ein Gebetsakt<sup>29</sup>, alle seelischen Kräfte sind hineingenommen, nach innen gewandt und ohne Medien unmittelbar Gott verbunden. Das Schweigen gewinnt hiermit positiven Charakter. - Wieweit das mystische Schweigen im Alten Aegypten verbreitet war, soll sich zeigen (A 7).

---

<sup>29</sup> Vgl. Heiler, Gebet, passim.

# K 8) Quietistisches Schweigen (mortificatio)

Ueber die mystische Stufe des Schweigens hinaus steigt die als quietistisch bezeichnete und wohl aus den Mysterien stammende mortificatio. Affektlos, apathisch, willenlos, indifferent, verliert der Mönch sein Ich, geht den Weg der Entwerdung im Sinne der neuplatonischen Haplosis, der annihilatio. Er versucht, sich zum Nichts zu verkürzen, indem er seine Sinnesempfindungen abtötet und sich geistig entleert<sup>30</sup>.

Der die sancta indifferentia anstrebende Mönch verharret in völligem Schweigen und in tiefster Ruhe, um schliesslich durch radikale Mortifikation seiner eigenen natürlichen Gefühle und seines Willens mit dem göttlichen Atem eins zu werden. Er kennt weder Bitten noch Hoffen, weder Furcht noch Sehnsucht, er hat keine Wünsche mehr.

Dass dieses quietistische Streben auch dem koptischen Mönchtum nicht fremd war, bezeugen indirekt Worte wie die eingangs erwähnten des Antonios: "Wer in der Wüste sitzt und die Herzensruhe pflegt, wird drei Kämpfen entrissen: dem Hören, dem Reden, dem Sehen. Er hat nur noch einen Kampf zu führen: den gegen die Unreinheit" (Ap. 11). - Die vielgepriesene und durchgängig angestrebte, hochgeschätzte Herzensruhe, Hesychia, ist der Vorhof der mortificatio. Sie ist gekennzeichnet durch ein Stillesein aller Anfechtungen, Wünsche und Begierden, vor allem aber der des eigenen Willens<sup>31</sup>.

Für diese innere Ruhe ist eine äussere Ruhe unerlässliche Voraussetzung. Schon ein Rascheln des Schilfrohrs oder der Schrei eines Strausses, erst recht ein Wort zur Unzeit werden zu Feinden mönchischer Ruhe. So hängen Herzensruhe, Hesychia, äussere Ruhe,

---

30 Vgl. ausser Heiler, a.a.O., auch Heussi, Ursprung des Mönchtums, sowie van der Leeuw, Phänomenologie der Religion, passim.

31 Nicht gemeint ist der Begriff Hesychia im späteren theologisch geformten Sinn, wie ihn Gregor Palamos, 1296-1359, als Streitgegenstand zwischen Ost- und Westkirche warf.

Anapausis, und Schweigen, Sige, aufs engste zusammen. Doch während Hesychia eine Form himmlischer Existenz vorwegnimmt, wird der abgetötete Mönch zu einem ent-wordenen Wesen, das mehr als der "Mystiker der Abgeschiedenheit" indifferent ist und noch radikaler dem quietistischen Ideal entspricht als die Anhänger der Kawwana, jener Ausrichtung auf das eine Ziel der Erlösung bei den Chasidim. Vorbedingung für das Der-Welt-Absterben ist das Fremdling-Sein, Xeniteia, d.i. keinen Ort haben, das Haupt hinzulegen, der äusseren Welt schon gestorben.

In breiter Ausführlichkeit zeichnet Apa Johannes das Idealbild, zu dem der Mensch (nicht : Mönch!) "täglich mit aller Willigkeit des Leibes und der Seele in tiefer Demut... einen Anfang machen solle : zu Fehlerlosigkeit der Zunge und Bewachung der Augen, Missachtung ertragend und doch nicht erzürnend, friedliebend und nicht Böses mit Bösem vergeltend, nicht achtend auf die Fehler der andern, nicht sich messend überschätzen, sondern sich u n t e r alle Geschöpfe stellen, u n t e r aller Kreatur seiend, durch Verzicht auf das Materielle und das, was zum Fleische gehört; im Kreuztragen, im Kampf (der Seele), in Armut des Geistes, im geistlichen Vorsatz und in Askese; durch Fasten, Bussgesinnung und Weinen (über die eigene Sündhaftigkeit), in kriegierischem Kampf (gegen Begehren), in der rechten Unterscheidung (discretio), in Reinheit der Seele, in der Uebernahme des Guten, in Herzensruhe bei der Arbeit, in Nachtwachen (Warten auf die Parusie des Herrn), in Hunger und Durst, in Kälte und Blösse, in Anstrengung - dich in dem Grab verschliessend, als wärestdu schon gestorben, daran denkend, dass der Tod zu jeder Stunde nahe ist" (Ap. 349).

Diese komplette Forderung an "Tugenden und Geboten des Herrn" zeigen mit wünschenswerter Deutlichkeit die selbstquälerische Abtötung des Asketen auf bis hin zum Verschliessen im Grab, "als wärest du schon gestorben".

Es sei schon hier gesagt, dass der Aegypter eine solche pathologische Uebertreibung in keins seiner Lebensprogramme aufgenommen hat. Der Impuls zur Mortifikation ist christlich und könnte von einer Fehlinterpretation von Römer 6,1-14 ausgegangen sein.

#### K 9) *Mysteriöses Schweigen, Ver-schweigen*

Nicht ganz eindeutig lässt sich Ap. 247 interpretieren, wonach der sterbende Zacharias, der als besonderer Geiststräger galt, auf die Frage des Apa Moses, was er sehe, sich der Antwort enthielt mit den Worten : "Ist es nicht besser zu schweigen, Vater ?" In der Todesstunde bereitete der zum Himmel blickende Isidor den Zacharias vor mit : "Freue dich, dir sind die Pforten des Königreiches der Himmel aufgetan". - Es könnte sein - aber auch andere Deutungen lassen sich mit Fug vertreten -, dass hier ein Beispiel mysteriösen Schweigens vorliegt, des Ver-schweigens, wie es am besten von den indischen Yogins bekannt ist, wie es sich aber angesichts des Unsagbaren notwendigerweise in vielen Religionen ergibt und in Dantes Paradiso Poesie geworden ist : "Im Himmel, der das meiste Licht empfängt, / war ich, und Dinge sah ich, / die zu sagen keiner vermag, / der niederkehrt von dorthier; / denn auf den Spuren seines Sehns / eilt in uferlose Tiefen unser Geist / und findet, sich erinnernd, nicht zurück".

Das Unsagbare betrifft bei Zacharias wie Dante nicht das Geheimwissen von zu Verschweigendem, das zu hören der Profane nicht für würdig befunden wird, nämlich das Verheimlichen mysteriöser Liturgie, es betrifft das totaliter aliter jenseits der Grenze, dem Menschenwort nicht gewachsen ist.

Liturgie der Mysterien hatten die Mönche zu erleben selten Gelegenheit - wenn es auch zur Zeit der grössten Blüte des Mönchtums in der Sketis vier Kirchen gab - und so hatten sie auch kaum Anlass, sie zu verschweigen. Immerhin, das hartnäckige



Schweigen der beiden fremden Pilger, von denen Makarios spricht, wird bezeichnenderweise in Zusammenhang gebracht mit den "heiligen Mysterien", die sie in der Kirche empfangen (Chafne, 239). Einzig die seltene Beziehung zu Mysterien dürfte der Grund dafür sein, dass entsprechend selten Zeugnisse mysteriösen Schweigens innerhalb der Apophthegmata vorliegen, während sonst vom 2.-5. Jh. die christliche Arkandisziplin eine bedeutende Rolle spielte<sup>32</sup> und sie auch in Aegypten (ebenso in der hellenistisch-jüdischen Mittelmeerwelt) Orgien feierte (A 9), dagegen Mt 7,6 : "Gebet das Heilige nicht den Hunden", eine allzu schwache Stütze bildet für das Ausmass des frühchristlichen Verschweigens und die Strafgebung bei Verstoss gegen die strengen Schweigegebote.

#### K 10) Relatives Schweigen

Es soll nun abschliessend - nach Darstellung der verschiedenen Formen, Grade und Intentionen des Schweigens, das sich mit den Fanatikern bis zur Mortifikation überschlägt - und sich bei dem Sterbenden mit dem Ewigen berührt - von dem relativen Schweigen gesprochen werden, bei dem nicht der Lippenschluss entscheidet, sondern, vertieft, der Geist.

Da fragt ein Bruder den Apa Poimen : "Ist Reden besser als Schweigen ?", und der Greis entgegnet ihm : "Wer Gottes wegen redet, tut gut daran, wer Gottes wegen schweigt, tut ebenso gut (Ap. 721). - Nochmals ist es Poimen, der erklärt : "Da ist ein Mensch, der scheint zu schweigen, aber sein Herz verurteilt andere. Ein solcher redet in Wirklichkeit ununterbrochen. Und da ist ein anderer, der redet von früh bis spät, und doch bewahrt er das Schweigen, das heisst, er redet nichts Nutzloses" (Ap. 601).

---

32 Casel, in : Benediktinische Monatsschrift 3 (1921) 417-425.

Dieser souveräne Geist hält sich nicht am Buchstaben auf, weil der Sinn ihn leitet. Apa Isidor von Pelusium misst seine Mönchsklugheit mit ihm, wenn er Reden und Schweigen dem Leben zu ihrem rechten Anteil zurückgibt : "Eine Lebensweise ohne Sprechen vermag mehr zu nützen als ein Sprechen ohne Lebensform. Der erstere nützt euch durch Schweigen, der andere fällt lästig, weil er lärmt. Wenn aber Sprechen (bzw. Schweigen) und Lebensart zusammenkommen, dann vollendet sich das zu einem Wunderbild aller Weltweisheit" (Ap. 366).

Das Auswägen des rechten Verhältnisses von Schweigen (Hören und) Reden ist ein basso ostinato auch in den altägyptischen Lebenslehren (A 10), denen wir uns nunmehr zuwenden wollen, doch nicht ohne zuvor den Wortsinn von "Schweigen" bei den koptischen Anachoreten ins Gedächtnis zurückzurufen.

Wieweit ist "Schweigen" (Sige) in den zehn Gruppen von Apophthegmata, die wir zusammengestellt haben, wörtlich zu verstehen als "den Mund halten", wie es die ägyptische Geste konkret veranschaulicht, wieweit anders ?

Die Uebersicht zeigt, dass das koptische Schweigen keineswegs vergleichbar ist jener Selbstdisziplin, wie sie - noch temporär begrenzt - in den christlichen Mönchsregeln des Benedikt von Nursia vorgeschrieben, bei den Karthäusern, Trappisten und Quäkern radikal durchgeführt wurde. Ebenso wenig darf es durchweg dem Verschweigen der (Liturgie, nicht Dogmatik! der) Mysterien gegenüber Profanen angenähert werden, wie man es in der christlichen Arkandisziplin des 2.-5. Jahrhunderts geübt und wie es zum Gebrauch der Symbole herausgefordert hat. Koptisches Schweigen gibt sich im ganzen recht differenziert und mehr geistig als äusserlich zu erkennen. Die weitaus meisten Schweigegebote wenden sich nicht gegen den Gebrauch des Wortes überhaupt, sondern gegen dessen Missbrauch.

Wenn wir im folgenden suchen, wieweit zu den 10 Gruppen koptischen Schweigens altägyptische Entsprechungen vorliegen, so kann

es nicht das Ziel sein, Wortparallelen aufzuspüren, vielmehr Sinnverwandtschaft. Es wird sich zeigen, dass auch der ägyptische "Schweiger"<sup>33</sup> kein homogener Begriff ist, sondern seine Verhaltensweisen den koptischen Schweigespecies erstaunlich nahestehen.

\* \* \*

#### A 1) Generelle Schweigevorschrift (kultisches Schweigen, sursum corda)

---

Das Schweigen angesichts Gottes, das kultische Schweigen, war bei den Ägyptern peinliche Vorschrift und ist besonders aus späten Tempelinschriften und Biographien der Spätzeit<sup>34</sup> zahlreich belegt. Späte Texte haben gegenüber älteren für den Vergleich mit koptischem Verhalten verständlicherweise mehr Gewicht und werden daher hier bevorzugt.

Die klassische Formulierung für das Stillsein im Tempel lautet : "Lauft nicht mit eiligen Schritten, erhebt nicht eure Stimme !". Amenemope nennt sich "Der wahre Schweiger von Abydos im Gau von This" (2,7). - Djehutinacht ermahnt den Oasenbauer : "Erheb deine Stimme nicht, du bist in der Stadt des Herrn des Schweigens (Osiris)"<sup>35</sup>. - Gemäss diesem Verbot beteuert der Wesir User, dass er seine Stimme im Haus des Herrn des Schweigens nicht erhoben habe<sup>36</sup>. Das Schweigegebot ist doppelt angezeigt für die

---

33 Literatur : Caminos, Late Egyptian Miscellanies, 323; de Buck, in : Nieuw Theologisch Tijdschrift 21 (1932) 322ff.; Leclant, Montouemhêt, 14f. u.a.; Lanczkowski, in : Ägyptologische Studien, Festschrift Grapow, 186ff.; Lange, Amenemope, 20f.; Otto, Biographische Inschriften, 67f.; Volten, Demotisches Weisheitsbuch, 126.

34 Dazu Otto, Biographische Inschriften, 67f.

35 Bauer 1, 26f.; Osiris als Totengott; s.u.

36 Urk IV, 1031.9; vgl. Grapow, Sprachliche und schriftliche Formung, 28.

göttlichen Nekropolen - da sowohl der Tote als auch der Gott das Schweigen lieben<sup>37</sup> - vornehmlich für das Abaton auf Bigga<sup>38</sup> und das von Esna<sup>39</sup>.

Auch hatte - und dies sei hervorgehoben - am Anfang des Kultes Stillschweigen zu herrschen, und zwar in j e d e m Tempel, so wie noch in der kirchlichen Liturgie zu Beginn des Messkanons, also des eigentlichen Opfergebetes, das sursum corda zum Reinigen der Herzen aufruft, zum Freimachen von Irdischem, das notwendigerweise den Menschen zum Schweigen bringt<sup>40</sup>. Ausserhalb des (göttlichen) Kultes kennt Aegypten auch sonst für besonders feierliche Zeremonien das Schweigen, so bei der Thronbesteigung oder der Mundöffnung<sup>41</sup>. Schweigen wird geboten, um (im Schauspiel) Gottes (oder des Königs) Stimme zu hören<sup>42</sup>.

Von kultischen Vorschriften der Tempel (Kom Ombo, Dendara, Edfu) ist das Schweigegebot, wohl weil nicht gehorsam genug befolgt, in die Lehre des Ani eingegangen: "Mache keine laute Stimme (im) Haus des Gottes, (denn das Schreien ist ihm ein Abscheu" (IV, 1-2). "Bedränge (hnhn) ihn (Gott) nicht, wenn er in Prozession getragen wird, und nähere dich ihm nicht, um ihn zu tragen" (VII, 13-14), entspricht der Lehre: "Gott liebt den nicht, der sich ihm aufdrängt (hnhn), hüte dich, deine Stimme in seinem

37 Zum Schweigen in den allgemeinen Nekropolen, den Gräbern, dem Totenreich, der Unterwelt, kurz im Jenseits: Vogelsang, Kommentar, 55; Spiegelberg, in: ZÄS 65 (1930) 122; Sander-Hansen, Der Begriff des Todes, 14; Zandee, Death, 93f.; Clère, in: RdE 11 (1957) 29, und Hornung, Amduat II, 162, 8.

38 Junker, Das Götterdekret über das Abaton, 21-23, 31 und 83.

39 Sauneron, in: MDAIK 16 (1958) 271-279; Winter, in: Helck/Otto (Hrsg.), Lexikon der Aegyptologie I, s.v. Abaton.

40 Commodian, Instructiones II, 35, 15.

41 Vgl. zum Vorhergehenden Gutbub, Textes fondamentaux de la Théologie de Kom Ombo I, 172f.

42 Pyramidentext 1746; Coffintext IV, 70 e = Totenbuch (ed. Naville), chap. 78,6 nach Pa und Au; vgl. ausser Gutbub, a.a. O., 174, auch Barguet, in: RdE 9 (1952) 5, und Sethe, in: ZÄS 70 (1934) 52.

Hause zu erheben; Gott liebt das Schweigen (die Ruhe)"<sup>43</sup>.

Gemäss dem Gebot versichern Tempeldiener und Priester : "Ich war zurückhaltenden Schrittes (*ḳb nmt.t*) im Allerheiligsten"<sup>44</sup>, oder : "Ich erhebe meine Stimme nicht (in deinem Haus)"<sup>45</sup>. Auch : "Ich lärmte nicht im Hause des Schweigens (Grab), noch schritt ich weit aus im Tempel"<sup>46</sup>. Lautes, aufdringliches Benehmen war im Grab wie im Tempel besonders sündhaft, wie nicht erst die spätzeitlichen Biographien, sondern schon die Siut-Texte der 12. Dynastie überliefern<sup>47</sup>. Die Vorschrift korrespondiert mit dem Verdienst, einen "Lärmenden zum Schweigen zu bringen, so dass er nicht redet"<sup>48</sup>. Als Feindgestalten des Atum werden im Jenseits "die auf Erden gelärmt haben wegen Re, die Böses gerufen haben", verurteilt<sup>49</sup>.

Hinter dem Verhalten steckt mehr als die Achtung vor der Weihe des Ortes. "Gott liebt das Schweigen", Amun und Osiris sind "Herren des Schweigens" (*nb ṣgr*) oder "des Schweigenden"<sup>50</sup>, Amun "liebt den Schweigenden mehr als den mit lauter Stimme"<sup>51</sup>. Nebet Seger, die Herrin des Schweigens; Harpokrates wurde zum Schweigegott umgedeutet. Die Diener Gottes respektierten das Schweigen, das von den Göttern ausging, und rühmten sich, vor Gott ein *gr* bzw. ein *gr m3<sup>c</sup>* zu sein, so der Hohepriester des Amun Bekenchos<sup>52</sup>. Schwei-

43 Papyrus Chester Beatty IV, verso 5, 1-2.

44 Nach Otto, Biographische Inschriften, Inschrift 70,8.

45 Inschrift 75,9.

46 Otto, a.a.O., Inschrift 65,10/11.

47 Siut I, 224; für die Spätzeit siehe Otto, a.a.O., Inschrift 59, 7; 46, Nr. 55,1.

48 Otto, a.a.O., Inschrift 41.

49 Hornung, Aegyptische Unterweltsbücher, 206, 2-3.

50 Gunn, in : JEA 3 (1916) 84.

51 Papyrus Chester Beatty, IV, recto 5,8.

52 Plantikow-Münster, in : ZÄS 95 (1969) 123f.; siehe auch hier S. 209.

gen im Angesicht Gottes hier wie bei den Mönchen (K 1). Es ist nur folgerichtig, dass der Ort des Apophis in der Unterwelt durch ein schreckliches Gebrüll angezeigt wird.

## A 2) Schweigen als Höflichkeitsregel

Die Schweigevorschriften guter Sitte, die sich in den Apophthegmata finden, sind fast wörtlich seit Ptahhotep durch drei Jahrtausende überliefert, teils mit Perikopen anderer Etiketten geklittert. So entspricht dem Ap. 224 (K 2) die 7. Maxime Ptahhoteps : "Wenn du Gast bist am Tische eines, der grösser ist als du, ... rede ihn nicht an, bis er das Wort ergriffen hat" (119-126).

Von Cheti<sup>53</sup> wird der Leser belehrt, dass er, wenn er einen Besuch macht, solange der Hausherr seine Hand einem anderen (zum Gruss) hinstreckt, "mit der Hand am Mund" warten, d.h. schweigen soll. Die Geste des Schweigens, die in dem Determinativ zu *gr* nur vermutet werden kann, ist hier klar beschrieben und ist insofern nicht ganz dieselbe, die in Ap. 469 (K 5) ausgeführt wird, als der Aegypter die Hand, nicht den Finger, auf den Mund legte<sup>54</sup>. Hier gilt Schweigen lediglich als Tugend der Höflichkeit gegenüber dem Nächsten, voran dem Vorgesetzten.

Andere Maximen tendieren auf Selbstschutz, beispielsweise wenn Cheti<sup>55</sup> lehrt : "Plaudere keine Geheimnisse aus, denn der mit "verdecktem Leib" (=der mit verschlossenem Mund) schafft sich einen Schild. Sprich auch keine unbedachten Worte, wenn du mit einem Böswilligen zusammensitzest".

---

53 9,8 = Helck, Die Lehre des Dw3-ḥtjj, XXIV b/c.

54 Die Römer haben als Amulette kleine nackte Figuren mit dem Finger auf dem Mund getragen und sie mit dem als Schweigegott missdeuteten Kindgott Harpokrates zusammengebracht; vgl. Seligmann, Blick<sup>2</sup>, 27lff. und hier Anm.28.

55 10,1 = Helck, Die Lehre des Dw3-ḥtjj, XXV b.

Soviel genüge an ägyptischen Gegenständen, um zu zeigen, dass die Wurzeln koptischer Anweisung zu höflichem Schweigen ihren Grund im Erdreich des pharaonischen Moralkodex haben, wie er in den Weisheitslehren entwickelt ist. Die eingebrachte Lebenserfahrung, die darin als die in vielfältigen Brechungen zutage tretende Ordnung gesammelt steht, ist die Basis der Maximen, nach denen der Weise, sich zuchtvoll der erkannten Ordnung beugend, zu leben sich bemüht. Sein Herz macht ihn verständig im Sinne einer Einsicht in den Willen Gottes. Der Fromme, "der sich Gott ins Herz gibt" und "der von Gott weiss", der nach unserem Sprachgebrauch ein Gewissen hat, antwortet als "wahrer Schweiger" d.h. als einer, der die Gebote achtet.

### A 3) Schweigen als Demutsgebärde; andere nicht richten

Ueber andere nichts Schlechtes sagen, sie nicht blossstellen, sie nicht verklatschen, sie nicht auf Grund eigener überlegener Stellung demütigen, sich nicht Genußtuung verschaffen oder einen schädigen, nur weil man ihm feind ist, solche und ähnliche Verhaltensregeln durchziehen die ägyptischen Lehren nach dem Vorbild des Ptahhotep durchweg. Dichter heran an die koptische Weisung, niemanden zu tadeln, reicht die Maxime: "Du sollst keine Verleumdung weitergeben und sollst sie (auch) nicht anhören, (denn) sie entspringt dem Hitzigen"<sup>56</sup>. "Wenn es (etwas Tadelnswertes) unbeachtet bleibt, rede nicht darüber"<sup>57</sup> oder: "Verleumdung ist wie ein (böser) Traum, gegen den man das Gesicht verhüllt"<sup>58</sup>.

Amenemope lehrt, dass "Gott (auf Verfehlungen) zu antworten weiss" (5,17). So sagt er an anderer Stelle (11,6-9): "Rufe nicht 'Sünde' gegen einen Mann" (entsprechend "Sage nicht:

---

56 Ptahhotep 350-352. Zum Hitzigen siehe unten S.203.

57 Ptahhotep 354-355.

58 Ptahhotep 359-360. Uebersetzung bei Hornung, Meisterwerke altägyptischer Dichtung, 53f.

'Ich habe keine Sünde'" (19,18)), wenn die Umstände seiner Flucht (verallgemeinernd : seiner Handlungsweise) verborgen sind. Wenn du Gutes oder Böses hörst, so lass es draussen, indem es nicht gehört wird", d.h. "Stell sie Gott anheim", denn "die Sünde gehört Gott, sie ist durch seinen Finger besiegelt" (19,20f.). Gott allein kommt das Urteil zu, während die eigene Sündhaftigkeit dem Menschen das Urteil über andere verbietet.

Ganz wie bei den Kopten gilt das richterliche Urteil über den Nächsten als vermessener Hochmut. Massregeln, die bei Ptahhotep nützlichen Erwägungen entspringen, sind jetzt, am Ende der 21. Dyn., also bereits eineinhalb Jahrtausende, bevor die Anachoreten ihr Lebensideal entwickelten, religiös fundiert und ausgerichtet und begründen die gebotene Zurückhaltung unter anderem mit dem gleichen Argument wie die Väter der Wüste (K 3).

#### A 4) Nicht im Affekt reden, sich beherrschen, besser : schweigen

Schweigen im Affekt, weil man Gefahr läuft, unbesonnen zu sein, und etwas zu sagen, was man zu bereuen hätte, also schweigen im Sinne von sich-Beherrschen, ist im Aegyptischen so oft gefordert, dass sich die Belege auf Schritt und Tritt abrufen liessen. Der Altmeister Ptahhotep lehrt bereits : "Halte dein Herz im Zaum und verschliesse deinen Mund" (364). Dieser "Schweiger" (*gx*) wird dem "Hitzigen", dem "Heisssporn" (*p3 smw*) entgegengestellt. "Ich bin ein hervorragender Schweiger, der die Hitze dessen bezwingt, welcher den Lippen freien Lauf lässt, bin frei von grossem Geschwätz", lautet ein Merkspruch im Schulbuch Kemit<sup>59</sup>.

Die Ablehnung der "Hitze" bei Meinungsverschiedenheiten findet auch in der Lehre des Cheti ihren Ausdruck (9,6); sie wendet sich gegen "leidenschaftliche Worte" (10,1), gegen den "schreienden" Bauern (6,8), preist dagegen (wie auch andere Schriften; siehe unter A 9) den

---

59 § XIII/XIV = Barta, in : ZÄS 105 (1978) 12.



"Hörenden" als einen Tüchtigen (10,9). In den Admonitions wird der "Hitzige" gar verworfen (5,3).

In dem unter A 7 noch zu behandelnden Brunnen-Gebet wird im dritten Verspaar dem Schweigenden gleichermassen der Hitzige als ein Unbeherrschter und Geschäftiger negativ entgegengestellt, während im ersten Verspaar dem Schweiger der Unbescheidene gegenübersteht. - Die religiös fundierte Lehre des Amenemope vergleicht "den Heissen im Tempel" einem Baum mit geilen Trieben, der am Ende verkommt, während der Schweiger, der sich (bescheiden) "zur Seite stellt", wie ein üppig fruchttragender Baum gedeihen werde, jener Schweiger abseits jeder Nützlichkeitserwägung im Angesichte Gottes<sup>60</sup>. An anderer Stelle derselben Lehre gleicht der Heisse "einem jungen Wolf in der Viehhürde" (12,18).

In den späten Biographien rühmt man sich : "Ich war ein Selbstbeherrschter (*ḳb m3c*), seit ich entstanden war"<sup>61</sup>, und setzt sich mit solchen Prädikaten vornehmlich gegen den *šd hrw* ab, den Unruhestifter und Querulanten. - Teos bezeichnet sich als einen, "der zurückhaltend spricht" (*ḳb ḏd*) bei dem, was er redet"<sup>62</sup>. - Soviel aus der Fülle der Zeugnisse für eine durchgängige Haltung von früh an<sup>63</sup>. Sie wurde bruchlos ins Koptische tradiert (K 4).

Situationen, in denen man gegen seinen eigenen Unmut Widerpart halten soll, scheinen auf in Aussagen wie : Einer, der sich beherrscht in dem Jahre der Not", der also nicht jammert<sup>64</sup>. Oder :

60 6,1-12; dazu Posener, in : ZÄS 99 (1973) 129-135.

61 Otto, Biographische Inschriften, Inschrift 73, 4/5.

62 Otto, a.a.O., Inschrift 47, 57.

63 Vgl. auch Lanczkowski, Reden und Schweigen, in : Aegyptol. Studien, Festschrift Grapow, 1955, 186ff.

64 Seit dem Mittleren Reich, vgl. Polotsky, Inschriften der 11. Dynastie, 35.

"Wenn dich einer... ungeduldig tadelt und du dich in Gegenwart von Zuhörern deiner Zorneshitze nicht erwehren kannst, so antworte (wenigstens) zögernd"<sup>65</sup>. Amenemope : "Mach kein Geschrei gegen den, der sich gegen dich vergeht, und tritt ihm gegenüber nicht für dich selber ein"<sup>66</sup>. Sogar auf Prügel und Flüche soll man mit Schweigen reagieren<sup>67</sup>.

A 5/6) Favete linguis; verantwortlich, nicht unnötig reden, und:  
Schweigen zur Vermeidung von "Zungensünde"

Das favete linguis (seid günstig mit eurer Zunge, redet nur Passendes; um nichts Ungünstiges zu sagen, schweigt !)<sup>68</sup> gehört zu den Bekenntnissen des Totenbuchs<sup>69</sup>, die der Verstorbene vor dem Totenrichter ausspricht : "Ich war nicht geschwätzig (ꜥꜥꜥ hrw) beim Reden" (gegenüber einem anderen)<sup>70</sup>, mit dem Unterton : "Ich habe nichts Ungehöriges gesagt". Das Beichtkind kann sich dabei stützen auf Ptahhotep 365-368 : "Wenn du schweigst, so ist das besser als Schwatzen, rede (nur dann), wenn du die Lösung weisst. Ein Künstler ist zwar, wer im Rate spricht, und schwieriger ist die Rede als jedes (andere) Werk...". Nach Ptahhotep muss man sich hüten vor dem Schwätzer (ꜥꜥꜥꜥꜥꜥ) und sich zusammennehmen zum Guten<sup>71</sup>.

Die Zunge nur für "Gutes" zu gebrauchen, lehrt Merikare mit seiner Abwehr der "Wortemacher" (mdtj)<sup>72</sup>.

65 Cheti 9,6f. = Helck, Die Lehre des Dw3-Htjj, XXIII c/d. Ähnlich Amenemope 5,8 oder 5,12-17; auch Ani 9,7 und 9,9.

66 4,10f. Uebersetzung nach Brunner, in : Beyerlin (Hrsg.), Religionsgeschichtliches Textbuch, 76.

67 Amenemope 26,2-3.

68 Aufforderung des Herolds beim offiziellen Gottesdienst.

69 Spruch 125, B 33.

70 Vgl. Maystre, Les déclarations d'innocence, 155, Index, s.v.kj.

71 Weitere Beispiele aus dem Mittleren Reich bei Janssen, Autobiografie II, 94.

72 Merikare 23f. und 27.

Der Rädelsführer<sup>73</sup> ebenso wie der Verschwörer machen bösen Gebrauch vom Wort<sup>74</sup>. - "Bewahre deinen Mund davor, eine Lüge auszusprechen"<sup>75</sup>, oder : "Nicht lästerte (ś3t) ich in seinem Heiligtum, nicht ergrimmte ich in seinem Haus über irgend etwas"<sup>76</sup> nennen weitere Modifikationen verfehlten Redens. "Halte deine Zunge heil (rein) von schädigender Rede"<sup>77</sup> klingt wie das Urmotiv zu favete linguis.

Das Idealbild des Menschen bleibt für den Ägypter durch die Zeit seiner Geschichte "der Schweiger" (*gr m3'c*), wie er ausführlich bei Ani und Amenemope herausgestellt ist und bei den Mönchen weiterlebt (K 5/6). Der (fromme) Schweiger ist der Liebling Gottes, während des (unfrommen) Hitzigen Grab von der Flamme verzehrt wird<sup>78</sup>. Aber der Schweiger, genauer : "der unter der Wahrheit schweigt", ist keineswegs der Mensch, der immer mit geschlossenem Munde dasitzt, sondern jener, der schweigt, wenn alles in Ordnung ist, wenn die Wahrheit (*m3'c*) sich erfüllt, also der, der zwar nicht krakeelt, nicht flucht, nicht lügt, nichts beschwört<sup>79</sup>, nichts Lächerliches in den Mund nimmt, der weder stört noch quasselt, der nicht schreit, nichts verrät, der Mithin keine "Zungensünde" begeht, aber der keineswegs um jeden Preis seinen Mund hält, sondern nur dann, wenn die "Wahrheit" verwirklicht ist bzw. wenn er sich selber in der Wahrheit (Gottes) weiss<sup>80</sup>. Wer die Wahrheit erfüllt, alias : wer die Gebote hält, speist Gott, denn die Götter leben "von der Wahrheit". Neben dem rechten, dem wahrheitsorientierten Schweiger steht der rechte, der wahrheitsorientierte Redner. Ueber ihn werden die Ägypter in Kapitel A 10 das Wort führen.

73 Volten, Zwei politische Schriften, 9.

74 Papyrus judiciaire Turin 2,5 (Ramses III.); vgl. auch Hornung, Ägyptische Unterweltbücher, 206,4.

75 Otto, Biographische Inschriften, Inschrift 5 d, 13.

76 Ebda, Inschrift 36,6.

77 Amenemope 10, 21

78 Amenemope 6,6.

79 Amenemope 20,12.

80 Vgl. Plantikow-Münster, in : ZÄS 95 (1969) 123f.

# A 7) Mystisches (kontemplatives) Schweigen

Das kontemplativ-mystische Schweigen ist in vollem Wortsinn aus dem Alten Aegypten nicht bekannt, wenn auch die innige Beziehung zwischen Gott und dem Schweigenden stark betont wird. Die Vorliebe Gottes für den Schweiger ist unzählige Male ausgesprochen, so in dem Gebet auf einer Berliner Holzstatue : "Wohl dem, der auf der Hand des Amun sitzt, welcher den Schweiger leitet, welcher den Armen rettet"<sup>81</sup>. Amun ist "der Herr des Schweigenden"<sup>82</sup>. (Nur nebenbei sei darauf hingewiesen, dass auch der Arme hier als von Gott bevorzugt gilt<sup>83</sup>). Durch Schweigen wird, wie bereits gesagt, der Wille Gottes erfüllt, Gott liebt den Schweigenden durchweg mehr als den Lauten<sup>84</sup>.

"Komm, mich zu retten, den Schweiger; er (der Brunnen Gottes = Thoth's) ist verschlossen für den, der seine Rede findet", und im selben Gebet : "Kommst der Schweiger, so findet er den Brunnen, kommt der Hitzige, so bist zu versiegt", wertet (im Brunnen-Gebet) den Lauten wie den Aufsässigen, denen beiden Selbstwertgefühl und Selbstgerechtigkeit eigen ist, gegenüber dem Demütigen und Stillen ab. Wieweit im letzten Vers an kontemplative Versenkung gedacht ist, muss offen bleiben, aber beidemale hat der Schweigende das unmittelbare Verhältnis zu Gott, er wird von ihm angenommen. Da sich der Beter im zugehörigen Gemälde mit der Wasser spendenden Palme - hier ein Bild des Thoth - überkreuzt, wird das Ineinandersein von Gott und Mensch suggeriert bzw. sinnfällig gemacht<sup>85</sup>.

---

81 Berlin 6910, Rückenplatte Zeile 5 = ÄHG Nr. 169.

82 ÄHG, Nr. 148, 15.

83 Dazu oben S. 179 mit Anm. 9 und S. 212 mit Anm. 98.

84 ÄHG, Nr. 195, 56.

85 Vgl. zum Text Fecht, Literarische Zeugnisse, 73ff.

Deutlicher gibt Ani einen Fingerzeig zum mystischen Schweigen, wenn er empfiehlt, zu beten "mit wünschendem Herzen, indem alle deine Worte verborgen sind" (IV, 2). Selbst wenn er nur zum stillen Gebet im Kämmerlein (Luther) aufrufen sollte, so ist diese Schweigehaltung doch ein Schrittmacher kontemplativer Andacht<sup>86</sup>.

In einem Graffito im Tempel Thuthmosis' III. in Dêr el-bahri mag ebenfalls ein Wink auf mystische Verbindung zwischen Beter und Gottheit gegeben sein: "Ich bin dein (Hathors) Diener, lass mein Herz ruhig, froh (*ndm*) sein, dieweil ich heute in deinem Hause bin, es ist ja niemand bei mir als du allein"<sup>87</sup>. Jedenfalls ist das Still-vor-Gott-Treten geradezu ein Tenor in den Gebeten der Ramessidenzeit, und dies Verhalten scheint mehr zu besagen als nur demütige Bescheidung gegenüber dem einzig wirkenden transzendenten Gott.

#### A 8) Quietistisches Schweigen (mortificatio)

Bei aller selbstmindernden Bescheidenheit, Demut, Ergebenheit und Selbstbeherrschung ist den Alten Aegyptern das quietistische Schweigen fremd. Der von Natur aus sinnesfrohe Mensch war noch immer zu gesund, um die Mortifikation (K 8) seiner Wahrnehmungen und Empfindungen als eine Station auf dem Wege zum Heil anzustreben.

#### A 9) Mysteriöses Schweigen, Ver-schweigen

Das mysteriöse Schweigen, das sich durch das frühe Christentum wie ein roter Faden zieht, ist durch die Apophthegmata so gut wie nicht erwiesen (K 9), denn verschwiegen wurden ja keines-

---

86 Dazu K 6, Ende und K 7.

87 Marciniak, Inscriptions hiératiques, No 24.

wegs die Dogmen, nur die Liturgie der Mysterien. Sie aber hatte zwar in der Kirche, nicht aber bei den Einsiedlern ihren Ort. Wenn ich dennoch das mysteriöse Schweigen hier aufgenommen habe, so deswegen, weil ich auf seine eminente Bedeutung nicht in den Lebenslehren, aber in der späten ägyptischen Religion aufmerksam machen wollte. Die Tatsache der Schweigepflicht bezüglich der Osiris- und Isismysterien - und das gilt abgewandelt auch für andere Götter - ist so allgemein bekannt und so oft behandelt, dass ich mich hier nicht verbreiten muss.

Aussagen wie : "Ich hielt meinen Mund verschlossen"<sup>88</sup> oder : "Verschwiegenen Mundes über alles, was er gesehen hat; der nicht darüber ausplaudert, sondern nur zu dem Herrn der beiden Länder (darüber) spricht"<sup>89</sup>, beziehen sich wohl auf Staatsgeschäfte<sup>90</sup>; ähnliche Versicherungen betreffen Vorgänge im Palast<sup>91</sup>. Aber die Beteuerungen der Tempelpriester gelten der Liturgie der Mysterien. Tatsächlich berichtet kein Text der Osirismysterien von der Tötung des Gottes, und auch die Vorgänge bei der Auferstehung werden weitgehend verschwiegen.

#### A 10) Relatives Schweigen

Schweigen ist wie in der Ueberszahl der koptischen Gebote auch in den ägyptischen Lebensregeln nicht absolut zu verstehen, sondern nur als eine der "schädigenden Rede" überlegene Haltung. Seit Anfang des Mittleren Reiches tritt neben den *m3'ḥrw* (wahr

---

88 Otto, Biographische Inschriften, Inschrift 2,4.

89 Otto, a.a.O., Inschrift 51,3.

90 Aehnlich Kairo 20539 II,5; auch Lefebvre, Tombeau de Petosiris. Inscriptions, 138,2.

91 Urk IV, 1511,7. Im Palast gab es ebenso Zeit und Ort, wo man zu schweigen hatte, aber besondere Befugte ihre Stimme erheben durften : Couyat/Montet, Ouâdi Hammâmât, Nr. 108, Zeile 8, und Wreszinski, Bericht, 75, Zeile 2.

an Stimme, trefflich im Reden) zwar der *gr-m3*<sup>92</sup> : "Offen ist das Zelt für den Schweigenden, geräumig ist der Ort des Zufriedenen", aber eine gute Rede am rechten Ort und zur rechten Zeit wurde in Aegypten allzeit hochgeschätzt und wird den Weisen sogar abverlangt<sup>93</sup> ebenso wie dem Laotse durch den Zöllner<sup>94</sup>.

Wird "eine Rede unrechtmässig zum Schweigen gebracht, ein Spruch nicht beantwortet, indem die Hand mit dem Stock herausfährt"<sup>95</sup>, dann erhebt der Mahner seine Stimme. Ptahhotep sagt : "Wenn er (ein Vorgesetzter) dich durch schlechte Reden erniedrigt, so unterlass es nicht, ihm in der Oeffentlichkeit entgegenzutreten..." (63-65).

Das Schweigen hat seine Zeit wie seinen Ort, kann demnach unzeitig sein und falsch am Platze (vgl. auch A 6, Ende). Auch der Oasenbauer behauptet sich trotzig : "Nicht wird der schweigen, den du zum Reden gebracht hast... nicht wird der Mund verschlossen sein, den du (Rensi) geöffnet hast". Der Oasenbauer muss reden, denn sein "Leib ist vollgefüllt, und sein Herz beladen" (wegen des Unrechts, das ihm geschehen ist). Wenn er fortfährt : "Es kommt aber aus meinem Leibe heraus wegen seines Zustandes (Betroffenheit). Ein Bruch ist in dem Damm und sein Wasser eilt dahin; mein Mund wird zur Rede geöffnet"<sup>96</sup>, dann erinnert dieses Bild an Apophthegma 18, wo als Metapher für die schwatzenden Mönche "das Tor des Gehöfts offensteht und jeder den Esel im Stall losbinden kann" (K 5).

---

92 Kagemni 1,1-2.

93 Bauer, B 1, 78-80.

94 B.Brecht, Legende von der Entstehung des Buches Taoteking, Strophe 13 (Gesammelte Werke 9, Frankfurt a.M. 1967, 663).

95 Neferti, Zeile 48f.

96 B 1, 275-278; ähnlich Ptahhotep, 266.

Das Verhältnis von Reden zu Schweigen fasst Amenemope zusammen mit der Maxime : "Besser ist ein Mann, der seine Rede in seinem Leibe verbirgt, als einer, der sie zum Schaden sagt" (22, 15/16). Das ist zugleich eine generelle Formulierung gegen jedwede "Zungensünde", die ja einen Komplex von verfehltem Wortgebrauch in sich schliesst.

Gott gegenüber sind Gebet, Hymnen und Liturgie notwendige Verehrungszeichen, aber das stille Gebet kann mehr sein. Der Geist entscheidet - über Sprechen so gut wie über Schweigen (wie K 10).

Dass Hören besser sei als Reden und auf jeden Fall dem Reden voranzugehen habe, ist Bestandteil der ägyptischen Lebenslehren seit Ptahhotep, der ein Hoheslied auf das Hören und Gehorchen singt<sup>97</sup>. Er ermahnt besonders dazu, auf die Gedanken der Väter zu hören (30-35). Seinem Preislied auf das Hören entspricht, was man von Apa Johannes überliefert (Ap. 340), der nach der Kirche dreimal um sein Kellion herumging, ehe er es betrat, weil seine "Ohren von den Streitereien (einiger Brüder) so voll waren, dass er sie reinigen musste", um in Ruhe einkehren zu können. Der reine Mund bedarf als Partner eines reinen Ohres.

\* \* \*

Ueberblicken wir, was die ägyptischen Quellen zum Schweigen sagen, so springt die Parallelität zur Schweigsamkeit der koptischen Anachoreten ins Auge. Zuvörderst lässt sich sagen, dass das Schweigen im Denken der pharaonischen Ägypter eine zentrale Rolle spielte. Das Problem des Schweigens hat die Alten ihre ganze Geistesgeschichte hindurch beschäftigt. Die erste fassbare Lebenslehre, die des Ptahhotep, setzt sich eindringlich mit dem Verhältnis von Hören/Reden bzw. Schweigen auseinander, und die

---

97 Ebenso zum Hören : Schiffbrüchiger, 182 und Lebensmüder, 67f.



hier als späteste herangezogene Lehre des Amenemope (21. Dyn.?), die die alten Nützlichkeitsmaximen innerlich-religiös abwandelt, die mir aber wegen ihrer grösseren zeitlichen Nähe zu den Apophthegmata für diese Untersuchung wichtiger erscheint, macht die Auseinandersetzung zwischen dem (unbeherrschten) Hitzkopf (*šmm*) und dem Besonnenen, dem Schweiger (*gr m3'*) zum Hauptthema. Das Subthema dieser Lehre – auch das sollte beachtet werden – ist das Problem von Besitz und Armut, das an einer Stelle beantwortet wird mit: "Das Schiff des Habgierigen bleibt im Schlamm stecken, während das Schiff des *gr m3'* in günstigen Winden fährt" (10,10-11). Armut und Wohlrede werden wie in den Apophthegmata in dem Spruch verknüpft: "Besser ist der Arme, wenn er das Süsse spricht, als der Reiche, dessen Rede bitter ist"<sup>98</sup>. Schweigen ist hier wie dort sehr erweitert gebraucht für den Tugendsamen.

Nach Amenemope steigt und fällt das Leben (in Gott) mit dem rechten Gebrauch des Wortes bzw. mit dem rechten Einsatz des Schweigens. Die Lehre bildet nach ihm den "Pflock auf den Lippen", der den Mund (zur rechten Zeit) verschliesst. "Alle Schweigenden im Tempel sagen es: 'Gross an Gunstbeweisen ist Re'. Halte dich an den Schweiger, und du wirst das Leben finden, und dein Leib wird heil sein auf Erden" (7,7-10). Noch zugespitzter formuliert schon Kagemni (I,12-II,1): "Lass deinen Namen bekannt werden, indem dein Mund schweigt." Ani und Amenemope sprechen es gleichermassen aus, dass sich der Mensch durch schlechte Rede selbst schädigt: "Der Mensch wird von seiner Zunge zerstört"<sup>99</sup>. Besonderes Anliegen ist es für Amenemope, dass der Mensch seine Zunge nicht von seinem Herzen trenne: "Gott hasst den, der die Rede verfälscht"<sup>100</sup>. Dieser Gedanke ist in

98 Amenemope 25,12-13; vgl. Ptahhotep 365f.

99 Ani VII,8f.; vgl. auch Amenemope 12.1-3, übersetzt von Brunner, in: Beyerlin (Hrsg.), Religionsgeschichtliches Textbuch, 81.

100 14,2; ähnlich Ani V, 5,6. Zu dem Thema siehe Brunner, in: Festschrift S. Schott, 7-12.

Ap. 637 und 738 eingegangen, die Poimen sagen lassen : "Lehre deinen Mund sprechen, was in deinem Herzen ist".

Man soll sich nicht nur jeder Agressivität enthalten und Geduld mit dem andern haben, man soll ihn durch Schweigen auch vor sich selbst bewahren, soll die Verantwortung für ihn mittragen<sup>101</sup>, wie das auch in den Apophthegmata gelegentlich anklingt (nicht loben !). Als Vorbild für den frommen Menschen dient das Krokodil, das keine Zunge hat<sup>102</sup>. Diesem drastischen Bild für die Höchststufe des Geläuterten hätten die frühen Einsiedler gern zugestimmt. Der *gr-m3*ϣ, der recht zu schweigen versteht, "setzt sich in die Arme Gottes"<sup>103</sup>.

Im Wissen um die Kraft Gottes und im Vertrauen zu ihm, der über die Maat verfügt, harrt der Gläubige still-schweigend. Er kennt kein Aufbegehren, keinen Widerspruch, kein richterliches Urteil über andere und keine Unzufriedenheit; ist bescheiden, demütig-ergeben, duldsam und notfalls sogar hilfreich. Der *gr-m3*ϣ ist die religiöse Figur, die den transzendenten Gott als die einzig wirkende Kraft anerkennt. Damit rückt der altägyptische Schweiger an den in den koptischen Sprüchen gepriesenen Mönch heran, der die Hesychia pflegt und sich in den verschiedenen Formen äusseren und inneren Stilleseins vor Gott übt<sup>104</sup>. Mit dem Bilde des "Ziehbrunnens" bei Amenemope (Kapitel 23) ist sogar die Gottesnähe für den sich freiwillig in die Einsamkeit der Wüste zurückziehenden Schweiger suggeriert<sup>105</sup>.

\* \* \*

---

101 Amenemope, 22.

102 Amenemope, 22,9; dazu Posener, in : Festschrift S.Schott, 106-11.

103 Amenemope 22,8 und 23,11.

104 Die Vielseitigkeit seiner Motivation und seines Selbstverständnisses (vita angelica, Nachfolge Christi, Vorwegnahme seligen Lebens usw.) können hier nicht dargelegt werden. Siehe dazu P. Nagel, Die Motivierung der Askese in der alten Kirche und der Ursprung des Mönchtums, Berlin 1966, a.u.

105 Vgl. dazu die schöne Deutung von Grumach, Untersuchungen, 151f. und 184f.

Konnte die Uebereinstimmung pharaonischer und koptischer Gesinnung am Beispiel des "Schweigers" überzeugen, so gewinnt ein Herauswachsen koptischen Gedankengutes aus ägyptischer Frömmigkeit an Wahrscheinlichkeit, wenn man berücksichtigt, dass ausserhalb dieses Themas eine Menge weiterer Verwandtschaften aufzuzeigen wären. Dazu am Schluss nur einige Andeutungen.

Das Vater-Sohn-Verhältnis vom Apa zum Novizen steht vollkommen in der Tradition altägyptischer Lebenslehren, die vom Lehrer an den Schüler gereicht wurden. Dass auch andere Kulturkreise Vorbild gewesen sein könnten (Dtn 32,7), mahnt höchstens zur Vorsicht gegen übereilige Gleichsetzungen, ist aber kein Einwand. Das reziproke Verhältnis Gott-Mensch, wie es die Kopten kennen (Ap. 539), ist spezifisch altägyptisch<sup>106</sup>.

Auf die Wortparallelen der koptischen Sprüche zu den Anstandsregeln des Ptahhotep oder zur Herz-Mund-Wahrhaftigkeit bei Amenemope ist hingewiesen<sup>107</sup>. Das Bild des Steuerruders der Demut in Ap. 1040 dürfte kaum ohne Amenemope (20,5f.) entstanden sein<sup>108</sup>. Mit Ap. 665 hört man ebenfalls Amenemope sprechen, und in Ap. 1039, Mitte, liest man gar einen langen Auszug aus dem Totenbuch, Spruch 125.

Die Führung durch die Unterwelt mit der Erfahrung des Vice-versa-Ergehens drüben, das in den Apophthegmata mehrfach thematisiert ist, können die Mönche aus Aegypten direkt<sup>109</sup> oder durch die demotische Lazarus-Geschichte auf dem Umweg über das Neue Testament gekannt haben. - Wenn die Mönche den Richterstuhl gefürchtet haben<sup>110</sup>, so mussten sie nur den Namen des Osiris mit Christus

---

106 Wenn dort auch *mrj*-"lieben" steht.

107 S. 201 und S.212 mit Anm. 100.

108 Herrmann, in : ZÄS 79 (1954) 106ff.

109 Brunner-Traut, Altägyptische Märchen<sup>4</sup>, Nr. 34.

110 Ap. 113 u.ö.

vertauschen. - Den Namen eines Mannes in das "Buch der Lebendigen" einzutragen (Ap. 787), entspricht altägyptischer Vorstellung. - Die Amasis-Anekdote vom überspannten Bogen ist den Mönchen eher aus ägyptischem Volksmund als aus Herodot<sup>111</sup> zu Ohren gekommen.

Das Bild vom Sturz des Himmels auf die Erde (Ap. 291) ist kaum ohne das ägyptische Muster denkbar. - Der Feuerstrom (Ap. 822), der neben (griechischem) Tartaros und neben (gnostisch-manichäischer) Finsternis die Hölle ausmacht, erinnert an den ägyptischen Feuersee der Unterwelt. - Wenn im Osten die Engel, im Westen die Dämonen weilen (Ap. 495), ist man eher versucht, ägyptische Glaubenswahrheit in Anspruch zu nehmen, als an 2Kön 6,15-17 zu denken. - Dass der Heilige Geist Wohlgeruch verbreitet<sup>112</sup>, lässt zwar an den Duft vieler ägyptischer Götter denken, ist aber eine überall verbreitete religiöse Vorstellung<sup>113</sup>. - Ist es schliesslich nicht die Hohlform der altägyptischen Religionslehre, wonach das Krokodil den Sünder frisst, wenn nach koptischer Ueberlieferung (Ap. 1161) Krokodile einem Bruder in Anerkennung seiner Heiligkeit Hände und Füsse lecken?<sup>114</sup> Selbst magische Praktiken aus Aegypten sind in die Apophthegmata eingegangen: Ein von Dämonen verwundeter Bruder wurde "sofort geheilt", als die, die für ihn gebetet hatten, das Waschwasser ihrer Hände über ihn gossen (Ap. 1178).

Stellvertretend für eine weit grössere Zahl an Uebereinstimmungen, Sinnparallelen, Spruchverwandtschaften oder Anklängen mögen die gegebenen Anregungen meine These unterstützen: dass die bei

---

111 II, 173 bzw. Ap. 13.

112 Ap. 817 und 799.

113 Lohmeyer, Vom göttlichen Wohlgeruch, und viele mehr.

114 Zur positiven Besetzung des Krokodils siehe Brunner-Traut, in: Helck/Westendorf (Hrsg.), Lexikon der Aegyptologie III, s.v. Krokodil.

den koptischen Anachoreten auffallend streng geforderte Schweigepflicht nicht primär pythagoräischer, manichäischer oder neuplatonischer Disziplin entspringt, auch nicht den Essenern bzw. den Leuten von Qumran verpflichtet ist, dass sie sich vielmehr aus altägyptischer Geistes- und Glaubenshaltung herleitet, wie sie vornehmlich in den Lebenslehren zum Ausdruck kommt.

Umgekehrt dürfte die Untersuchung zu den koptisch-mönchischen Schweigeformen auch Wesen und Intention des pharaonischen "Schweigers" aufgeheitelt haben, nachdem er im Lichtkegel koptischer Schweigepraxis aus dem Gewand des allgemeinen Tugendhelden in recht differente Rollen eingetreten ist; auch für andere Tugendziele koptischer Mönche - so die discretio oder die Hesychia<sup>115</sup> - könnte pharaonische Lehrweisheit verantwortlich gemacht werden<sup>116</sup>.

---

115 Vgl. zu beidem Amennacht.

116 Das Wenige, das bisher zu dem Thema "Weiterleben" beigetragen wurde, ist von Brunner genannt in : ZÄS 99 (1973) 88ff.

# LEHREN ÜBER DAS JENSEITS ?

*Erik Hornung, Basel*

Von der Arbeit an den ägyptischen Unterweltsbüchern scheint zunächst kein Weg zu der ganz anders gearteten Gattung der Lehren zu führen. Aber S. Morenz glaubte eine Verbindung zu sehen und hat in mehreren Arbeiten, zuerst in seinem Eranos-Vortrag von 1965, den Versuch gemacht, die Unterweltsbücher (vor allem Amduat und Sonnenlitanei) als einen Teil der "Wissenslehren" zu deuten, als Lehren von der Unterwelt oder von den "Namen und Formen des Re". So sagt Morenz in Bezug auf das Amduat, das seit 1500 v.Chr. in den Königsgräbern erscheint: "Wir sehen mit dem Amduat eine regelrechte Lehre von grosser Geschlossenheit und Klarheit in den Kreis der bisher zwar nicht einheitlichen, aber vom Ritual geprägten Totentexte eintreten"<sup>1</sup>.

Die als *sb'jt* bezeichneten Lebenslehren und die *mā't nt d't* genannten Unterweltsbücher oder Jenseitsführer wären dann komplementäre Gattungen der ägyptischen Literatur, von denen die eine Orientierungshilfe im Diesseits, die andere im Jenseits geben soll. Und in der Tat enthalten die Lehren, wie Morenz bereits zu Recht betont<sup>2</sup>, praktisch keine Informationen über das Jenseits. Was wir in ihnen finden, sind gelegentliche Anweisungen, die das richtige und erfolgreiche Gelangen ins Jenseits als Ergebnis des richtigen, normgemässen Verhaltens im Diesseits betreffen; dazu gehören auch die bei Ptahhotep noch verhüllten, bei Merikarê dann ganz offenen Anspielungen auf das Totengericht. Was sonst noch begegnet, sind Hinweise auf das Lebensende, bei

---

1 Theologische Literaturzeitung 93 (1968) 415f. Vgl. auch ders., Bibliotheca Orientalis 25 (1968) 182 und vorher bereits in: Eranos-Jahrbuch 1965, 436 Anm. 28.

2 Theologische Literaturzeitung 93 (1968) 416.

Ptahhotep (V. und XIX. Maxime) als "Landen" umschrieben und dann besonders ausführlich bei Ani ausgestaltet<sup>3</sup>, dazu die Kennzeichnung der Vergänglichkeit und Kürze irdischen Lebens bei Merikarê (P.40f.) und gelegentlich weitere Anspielungen auf jenseitige Dinge<sup>4</sup>. Es fällt weiter auf, dass in den Onomastica auf das Jenseits überhaupt kein Bezug genommen wird, diese Weltinventare meinen mit der Beschreibung von *t3 jmj.f* "der Welt und was in ihr ist" offenbar nur Dinge der diesseitigen Oberwelt, auch wenn "Finsternis" und "Nun" (Urgewässer) genannt werden.

Auf der anderen Seite enthalten die Unterweltsbücher rein jenseitige Informationen und geben nur selten Hinweise darauf, dass diese Informationen auch "auf Erden", im Diesseits, nützlich und brauchbar sind. Von daher liesse sich sagen, dass Lebenslehren und Unterweltsbücher durchaus komplementär in ihrer Aufgabenstellung sind; formal und terminologisch aber bleiben sie deutlich geschieden. Das zeigt sich, trotz ähnlicher Funktion, gerade auch bei den Nützlichkeits-Vermerken - man vergleiche nur die ausführliche Schilderung und Begründung des Nutzens, die Ptahhotep am Schluss seiner Lehre gibt, mit den kurzen und stereotypen Formeln für erprobte Sprüche : "Nützlich für einen Mann... Ein wahres Heilmittel, Millionen Mal (erprobt oder bewährt)".

Für die Sonnenlitanei versucht Morenz<sup>5</sup>, einen ursprünglichen "Kern" anzunehmen, der sich "als listenförmige Lehre von 'Namen und Formen des Re' definieren" lasse. Dass diese Definition nicht zutreffen kann, glaube ich in meiner Edition des Buches

---

3 Kol.IV gegen Ende.

4 So Ani IV 4f. der Hinweis auf den Totendienst für Vater und Mutter, Merikarê P. 52 und 127 das Gelangen des Ba zur Stätte, "die er kennt"; in Merikarê's Preis auf Gott (P. 130-138) findet sich kein Jenseits-Bezug !

5 Bibliotheca Orientalis 25 (1968) 182 bei seiner Besprechung der Edition von A.Piankoff.



gezeigt zu haben<sup>6</sup>. Es geht dort nur um Funktionen und Erscheinungsformen des Sonnengottes, die zu seiner nächtlichen Unterweltsfahrt und zu seiner geheimnisvollen Verbindung mit Osiris gehören, und die Gleichsetzung mit dem verstorbenen König ist nicht sekundäre Adaption einer "Lehre", sondern ursprünglicher Zweck des ganzen Buches. Sicher gehören Sonnenlitanei, Amduat und die übrigen Unterweltsbücher und Himmelsbücher zu einer "lehrhaften Literatur" in weitestem Sinne, die auch medizinische, astronomische und mathematische Texte einschliesst, aber es wird sich empfehlen, auch in Zukunft die pragmatischen "Lehren" und diese mehr systematisch-"wissenschaftlichen" Werke deutlich auseinanderzuhalten.

Wir wollen damit nicht abbrechen, sondern die weitere Frage anschliessen, wie es mit der Belehrung des Königs oder anderer Menschen über Dinge des Jenseits steht, ob in dieser Hinsicht Parallelen und Analogien zu den Lehren bestehen.

Ein Unterschied fällt dabei sogleich ins Auge : die Lehren gehören zur profanen Literatur, sie dienten als Schul-Lektüre und fanden weite Verbreitung, während die Unterweltsbücher einen eher esoterischen Charakter tragen und jeweils ad hoc für den Gebrauch durch einen bestimmten Verstorbenen aufgezeichnet wurden. Das aber hängt im Grunde wieder mit dem unterschiedlichen Bezug auf Diesseits oder Jenseits zusammen; in den Schulen wurden nach unserer Kenntnis keine Texte gelesen oder abgeschrieben, die das Jenseits betreffen, während der Tote auf jeden Fall mit Texten versorgt werden musste, die ihm dort dienlich sind. Und die Totentexte sind generell anonym, während in den meisten Lehren ja eine genau definierte Persönlichkeit spricht, um ihren "Sohn" oder Schüler zu belehren; dabei ist der Lehrende zu-

---

6 Hornung, Buch der Anbetung des Re im Westen II, 22ff. Auch eine nachträgliche Adaption durch den König wird dort ausgeschlossen, da Zahl der Anrufungen und Zahl der Königskartuschen bereits ursprünglich aufeinander bezogen sind.

mindest in den älteren Unterweisungen sozial übergeordnet, während der König, für dessen Gebrauch die Unterweltbücher gedacht sind, bereits zur Spitze der Sozialstruktur gehört.

Wer also, wenn diese Jenseitstexte tatsächlich Unterweisungen sind, belehrt hier wen ? Oder, im Falle einer solar-kosmograpischen "Einweihungsliteratur", von der Jan Assmann spricht<sup>7</sup> : wer weiht wen in jenseitige "Mysterien" ein ? Eine "Einweihung" des Königs durch Priester oder Beamte scheint mit der ägyptischen Königsideologie kaum zu vereinbaren; der König ist weise "vom Ei" an, und es lässt sich nicht vorstellen, dass "eingeweihte" nichtkönigliche Personen ihm geheimes Wissen vermitteln, das ihm sonst nicht zu Gebote stehen würde. Wenn er in den Annalen vergangene Ereignisse nachschlagen lässt, sich Informationen aus dem "Lebenshaus" beschafft, wo die heiligen Schriften aufbewahrt werden, oder sich die Zukunft deuten lässt, so liegt das auf ganz anderer Ebene, geschieht in Gegenwart des ganzen Hofstaats und hat mit "Einweihung" nichts zu tun. Der König besitzt alle notwendigen Informationen oder zumindest die Macht, sie jederzeit abzurufen. Dort, wo tatsächlich exklusives Wissen über religiöse Phänomene gehütet wird, ist es wiederum der König (Echnaton, der seine Umgebung über das Wesen des Aton belehrt), oder wir befinden uns im Reich des Zaubers, wo "wirksame" Sprüche sorgfältig gehütet werden.

Natürlich liesse sich einwenden, dass in der Praxis doch geübt wurde, was die Ideologie eigentlich ausschloss. Aber die Texte, um die es hier geht, die für den König bestimmten Beschreibungen des Jenseits, waren bereits in ihrer Papyrus-Vorlage und dann in Grab oder Tempel für jeden lesbar, der ein gewisses Niveau der Schriftkenntnis besass. Bei den kryptographisch verschlüsselten Textteilen, wie wir sie etwa auf den Schreinen Tutanchamuns finden<sup>8</sup>, scheint es fraglich, ob gerade der König das lesen konnte,

---

7 Der König als Sonnenpriester, 57.

8 Piankoff, Les chapelles de Tout-Ankh-Amon, Planche II und IV.

hier handelt es sich eher um die Spezialität eines kleinen Elitekreises von Priestern und hohen Beamten, und in der frühen 18. Dynastie spielte offenbar Senenmut eine wichtige Rolle bei der Ausformung dieser neuen "Geheimschrift". Aber auch die Kenntnis dieser Schriftart war keine Frage der "Einweihung", denken wir nur an die weite Verbreitung kryptographischer Formeln auf Skarabäen, also auf "gängiger Münze"<sup>9</sup>.

Vor der Spätzeit mit ihrer zunehmenden Abkapselung gegen die störende Umwelt sehe ich in der ägyptischen Gesellschaft keinen Platz, wo sich eine "Einweihung" im Sinne hellenistischer oder moderner Mysterien vermuten liesse. Selbst das Drama der Osiris-Mysterien wird im Auftrag des Königs von hohen Beamten und ihrem Gefolge als öffentliches Festspiel gefeiert und auf Denksteinen verewigt (Stele des Ichnofret). So möchte ich Bleeker darin zustimmen, dass die ägyptische Religion zwar Geheimnisse, aber keine Geheimlehre kennt<sup>10</sup>. Eine "Einweihung" von Menschen durch Menschen ist nirgends zu greifen, wohl aber bedeuten Tod und Bestattung für jeden Menschen, ob König oder Privatmann, eine Einführung in die Mysterien des Totenreiches. Durch seinen Gang ins Jenseits wird der Mensch zum ersten Mal direkt mit der Welt der Götter und der damit identischen Welt der Toten konfrontiert. Durch Einblick in die Struktur der Welt wird es möglich, bereits im Diesseits gewisse Informationen über jene Welt zu vermitteln und dem Verstorbenen das nötige Rüstzeug an Beigaben, wirksamen Sprüchen und informierenden Texten mitzugeben.

Damit kehren wir zu unserer Ausgangsfrage zurück. Der Vermittlung von "Wissen" in weitestem Sinne, auf ethischem, religiösem und wissenschaftlichem Gebiet, dienen die verschiedensten Gattungen der ägyptischen Literatur; dabei begegnen immer wieder formale

---

9 Hornung/Staehelin, Skarabäen und andere Siegelamulette, zur Kryptographie dort 173ff.

10 Bleeker, Egyptian Festivals, 45-50. Mit einer Geheimlehre rechnet dagegen u.a. Daumas, L'Atelier d'Alexandrie 1972, 37-52.

Analogien, man denke nur an gewisse medizinische Texte wie den Papyrus Edwin Smith, wo in sehr ähnlicher Weise wie in den Lebenslehren zuerst eine konkrete Situation geschildert wird, an die sich ganz klare, erprobte Verhaltensregeln anschliessen. Die Bedeutung von "Wissen" (*rh*) wird in allen diesen Gattungen betont, wobei für die Lehren noch eine spezielle Untersuchung über die Verwendung dieses Begriffs fehlt. Aber das Wissen ist nicht Alleinzweck; übergeordnet ist im Falle der Lebenslehren die Absicht, den Menschen in die Ordnung des Diesseits einzugliedern, im Falle der Unterweltbücher, den verstorbenen König in den regenerierenden Sonnenlauf hineinzunehmen. In der Fülle von Totentexten gibt es so zu allen Zeiten auch belehrende Texte und Sprüche, aber eine eigentliche "Lehre über das Jenseits" lässt sich nicht nachweisen.

\* \* \*

In der Diskussion wird ergänzend auf die "Unterweisung" des Königs durch Götter oder durch irdische Erzieher hingewiesen : Beiname "Den Thot unterwiesen hat", Unterricht in der "Arbeit des Month", d.h. im Kriegshandwerk, und konkret im Bogenschies- sen.

Ausgehend von der Unterscheidung von "Lebenslehren" und "Wissens- lehren" bei Morenz und von Bemerkungen H. Brunners, der ZÄS 93 (1966) 29 die Lebenslehren mit den Klagen und Prophezeiungen unter dem Oberbegriff "Spruchliteratur" zusammenstellen möchte, wird auch die Frage der Abgrenzung und Definition der Gattung nochmals besprochen; immer wieder werden ja neue "Lehren" in die Literatur eingeführt, bei denen es sehr fraglich scheint, ob sie wirklich dieser Gattung zuzuordnen sind. Das gilt insbesondere für biographische Unterweisungen auf Stelen oder in Gräbern, die wohl manche Berührung mit den Lehren aufweisen können, aber nach dem Zusammenhang und der Art ihrer Aufzeichnung doch sinnvoller in der Gattung der Biographien belassen werden. Auf der anderen

Seite haben gerade die Referate dieses Symposions wieder deutlich gemacht, dass es keinen festen Typ der "Lehre" gibt, sondern eine grosse Spannweite in der formalen Struktur dieser Texte.

EINE DISKUSSION UM DIE BEDEUTUNG POLARER  
BEGRIFFSPAARE IN DEN LEBENSLEHREN

*Othmar Keel, Fribourg*

In seiner grossen und eindrücklichen Studie "Wesen und Geschichte der Weisheit. Eine Untersuchung zur altorientalischen und israelitischen Weisheitsliteratur"<sup>1</sup> stellt H.H. Schmid die These auf, dass das Denken in und Formulieren von Gegensätzen wie weise-töricht, fromm-gottlos, verständig-uneinsichtig typisch sei für die israelitische Weisheit. "Darin unterscheidet sich die israelitische Weisheit von ihrer Umwelt; was dort (*scl* in Aegypten und Mesopotamien) nur ganz am Rande festzustellen war, ist hier zum tragenden Element geworden"<sup>2</sup>. Besonders deutlich ist das etwa in Spr 10-15. In diesen 6 Kapiteln sind von 183 Versen 163 antithetisch formuliert<sup>3</sup>. "Die sachzentrierte kasuelle Sprache z.B. der ägyptischen Weisheit ist durch eine anthropologische Begrifflichkeit ersetzt... Es geht nicht mehr um die Frage : wie helfe ich mit, die *Welt* im rechten Lauf zu halten, sondern : wie habe ich mich zu verhalten, damit *ich* in Ordnung bleibe, und das heisst in der religiösen Sprache der biblischen Proverbien : dass ich zu den Gerechten, Frommen, Weisen gehöre"<sup>4</sup>. Mit anderen Worten : Aus der kosmologischen ist eine anthropologische Fragestellung geworden.

"Als zwangsläufige Folge dieser Verschiebung wandelt sich auch die Anschauung vom Zusammenhang von *Tat* und Ergehen, er wird zur

---

1 Berlin 1966.

2 Ebd., 155.

3 Skladny, Die ältesten Spruchsammlungen, 23, Anm. 141.

4 Schmid, Wesen und Geschichte, 156.

Zusammengehörigkeit von *Haltung* und Ergehen eines Menschen"<sup>5</sup>.

H.H. Schmid fragt dann nach den Ursachen und Konsequenzen dieser Entwicklung. Verantwortlich für die Anthropologisierung der Weisheit sei einmal eine fortschreitende Individuation, bei der der direkte Bezug zum Gesamtkosmos verloren gehe. Der Verlust an Kosmos-Konstituierung und der Rückzug auf das Individuum sei tief im alttestamentlichen Weltverständnis verwurzelt. "Das Alte Testament kennt keine Magie... keine Einflussnahme auf kosmische Zusammenhänge. Für das Alte Testament ist Jahwe allein Schöpfer, dem Menschen geht jede Kosmos konstituierende Potenz ab".<sup>7</sup>

Die wichtigste Konsequenz ist die Verschiebung vom Interesse am Tun des Rechts ( $\text{ṣ}^e dāqā$  bzw.  $m3^{\text{t}}$ ), bzw. des Unrechts auf das Rechtsein oder genauer den Gerechten ( $\text{ṣ}addīq$ ) und sein Gegenstück, den Schuldigen, den Ungerechten ( $rāšā^{\text{t}}$ ). Der Brauch in solchen Gegensatzpaaren zu denken wird im Alten Testament noch durch dessen Vorliebe verstärkt, das Verhältnis zwischen Gott und Mensch mit Hilfe juridischer Formeln und Begriffe zu beschreiben. "Der Mensch ist vor Gott entweder  $\text{ṣ}addīq$  oder  $rāšā^{\text{t}}$ , angenommen oder verworfen. Tertium non datur"<sup>8</sup>. Besonders das Aneinanderreihen solcher  $\text{ṣ}addīq$  -  $rāšā^{\text{t}}$  - Antithesen erweckt den Eindruck einer Dogmatisierung<sup>9</sup>. Es scheint sich dabei nicht mehr um den Ausdruck der Erfahrung zu handeln, sondern um die Statuierung eines Axioms an dem unter allen Umständen festzuhalten ist.

5 Ebd., 156f.

6 Ebd., 158f.

7 Ebd.

8 Ebd., 161

9 Denn Schmid weiss natürlich, dass es mindestens gelegentlich einem Verbrecher tatsächlich gerade deswegen schlecht geht, weil er ein Verbrecher ist, dass also Sätze wie "Verbrecher fangen sich in ihrer Gier" (Spr 11,6) und ähnliche Aussagen durchaus Erfahrung wiedergeben können. Keller (in : Donner/Hanhart/Smend (Hrsg.), Festschrift für W. Zimmerli, 223-238)



Schmid bemerkt dann abschliessend : "Die Zentrierung der Weisheit um die antithetischen religiös-anthropologischen Begriffe *ṣaddīq* und *rāšā'* ist ein Spezifikum israelitischen Weisheitsdenkens. Das eigenartige und Bemerkenswerte ist, dass die Weisheit bei der Uebernahme in den israelitischen Raum nicht in ihrer Theologie... modifiziert wird, sondern in ihrer Anthropologie!"<sup>10</sup>

An dieser auf den ersten Blick sehr kohärenten und bestechenden These scheint mir die Verschiedenheit der israelitischen von der Weisheit der Umwelt doch überbetont<sup>11</sup>.

Wie Schmid selber feststellt, ist nicht das ganze Buch der Sprüche von dieser Antithetik geprägt. Es gibt Abschnitte im Buch der Sprüche, in denen sie ganz oder fast ganz fehlt (z.B. Kap. 1-8; 16-22; 22,17-23; 25; 30f.)<sup>12</sup>.

Davon abgesehen ist das Buch der Sprüche nicht das einzige Weisheitsbuch Israels. In den 51 Kapiteln des Jesus Sirach spielt die Antithetik eine marginale Rolle<sup>13</sup>. Thematisch zusammengestellte Sprüche beherrschen da das Feld, so z.B. solche zum Verhältnis der Kinder zu den Eltern (3,1-16), zur Wohltätigkeit (3,1-16), zum Thema "Freund" (6,5-17), zum Arzt (38,1-15) usw.<sup>14</sup>.

---

vertritt sogar die These, dass der Glaube an den Zusammenhang von Rechttun und Glück, wie von schlechtem Handeln und Unglück, nicht primär auf weltanschaulichen Prämissen (wie "Weltordnung oder schicksalwirkende Tatsphäre") beruht. Vielmehr ist er Formulierung und Bewusstwerdung bestimmter sozialer Prozesse. Das heisst also, dass wir ihn nicht als "ideologischen Ueberbau beurteilen; vielmehr ist der Glaube an das Glück der Gerechten nichts anderes als korrekte Umschreibung dessen, was im gesellschaftlichen Leben tatsächlich geschieht" (Ebd. 225).

10 Schmid, *Wesen und Geschichte*, 163

11 Vgl. Keel, *Feinde und Gottesleugner*, 110f. Anm. 53.

12 Schmid, *Wesen und Geschichte*, 155f.

13 Vgl. Barthélemy/Rickenbacher, *Konkordanz*, 335, s.v. *ṣaddīq* und 380 s.v. *rāšā'*.

14 Die Weisheit des Jesus Sirach hat sich im Gegensatz zum Buch der Sprüche oder zu Kohelet nicht unter den Namen Salomo ge-

Von Kohelet, der eine weniger traditionelle Weisheit vertritt als das Buch der Sprüche, wird die Antithese *ṣaddīq* - *rāṣā'* geradezu bewusst verwischt und ihre Bedeutung bestritten (7,15-20; 8,10.14; 9,1f.). Der Satz: "Die Zentrierung der Weisheit um die antithetischen religiös-anthropologischen Begriffe *ṣaddīq* und *rāṣā'* ist ein Spezifikum israelitischen Weisheitsdenkens..."<sup>15</sup> trifft nur zu, wenn man einerseits - wie gezeigt - eine begrenzte und etwas willkürliche Auswahl aus der israelitischen Weisheitsliteratur und andererseits die Bedeutung antithetischer Wortpaare in der ausserisraelitischen Weisheitsliteratur bagatellisiert, wie im folgenden gezeigt werden soll.

So statuiert Schmid, das Gegensatzdenken sei in der Umwelt Israels "nur ganz am Rande festzustellen", während es in Israel ein tragendes Element sei<sup>16</sup>. Wenn es in der Umwelt Israels Ansätze zu einem Gegensatzdenken gäbe, dann in der Spätzeit (Papyrus Insinger, Achiqar)<sup>17</sup>. Bei der Behandlung der Texte der ägyptischen Spätzeit hat Schmid allerdings gesehen, dass es sich bei der Weisheit des Amenemope oder beim Papyrus Insinger um mehr als bloss um Ansätze handelt. So vermerkt er zum Ideal des Schweigenden, Selbstbeherrschten, bzw. Unbeherrschten, Heissen: "Gewiss, auch schon in alter Zeit wusste man, dass Schweigen gut

---

stellt und war so - weil kein Pseudepigraph - als nach Esra entstandene Schrift zu erkennen. Aus diesem Grund hat sie keine Aufnahme in den jüdischen und den davon abhängigen Kanon des Hieronymus und der Reformatoren gefunden. Aber das ist kein Grund, dieses Werk in Arbeiten über altägyptische und altvorderasiatische Weisheitsliteratur zu übergehen, wie das bei Schmid oder - von einigen nachgetragenen Anmerkungen abgesehen - auch im Beitrag von K.A. Kitchen in diesem Band geschieht. In beiden Arbeiten wird der kaum ältere Papyrus Insinger mitberücksichtigt. Sind bei dieser auffälligen Vernachlässigung des Jesus Sirach konfessionelle Atavismen wirksam?

15 Schmid, Wesen und Geschichte, 163.

16 Ebd. 155.

17 Ebd. 158.

ist, auch früher empfahl der Weisheitslehrer Selbstbeherrschung - aber immer in einer konkreten Weisung. Die Spätzeit hingegen kann Abhandlungen über Ideale schreiben. "Weisheit" ist nicht mehr die Qualifikation der Einzeltat als Kosmos-Konstituierung, sondern "Weisheit" wird zur menschlichen Haltung. Früher konnte man nur weise *handeln*, jetzt kann bzw. soll man weise *sein*"<sup>18</sup>.

Die Gegenüberstellung des Weisen (*rm(t)-rh*), des Gleichmütigen (*mhj*), des Massvollen, Bescheidenen (*p3 nt gnn*) und des Toren (*lh*), des Bösen (*bne, sšr*), des Arroganten (*tr hr*), des gottlosen Frevlers (*s3be*) nimmt im Papyrus Insinger einen wesentlichen Platz ein und stellt nicht nur einen Ansatz dar. Wenn das Gegensatzdenken in einzelnen biblischen Proverbiensammlungen noch deutlicher hervortritt, hängt das u.a. auch mit dem atomistischen Charakter derselben als Sprichwortsammlungen zusammen. Bei Amenemope und im Papyrus Insinger haben wir dagegen nicht nur Sammlungen sprichwortartiger Sentenzen sondern breiter thematisch angelegte, eigentliche Lebenslehren vor uns.

Unter dem Eindruck besonders des Papyrus Insinger habe ich früher in diesem Gegensatzdenken (gegen H.H. Schmid) zwar nicht einen typisch israelitischen, aber mit ihm doch einen Zug der Spätzeit sehen wollen<sup>19</sup>. Die Enttäuschungen, die das kleinräumige Axiom : Ein bestimmtes gutes Handeln bringt entsprechenden guten Erfolg, erfahren musste, hat zum weiträumiger gefassten Axiom geführt : Einem Menschen, der gut ist, muss es (auf die Dauer) gut ergehen.

Mit Hilfe dieses Axioms kann das Elend des recht Handelnden, grundsätzlich gut seienden Menschen als bloss temporär abgetan

---

18 Ebd., 72.

19 Keel, Feinde und Gottesleugner, 111 Anm. 53. Vgl. auch J. Assmann in seinem Beitrag in diesem Band (Anm. 118), der nicht nur an der Spätzeit, sondern auch am spezifisch israelitischen Charakter festhält.

werden. Die Weltordnung ist so nicht eigentlich angefochten. So kontern die Freunde Ijobs seine Angriffe auf die gerechte Weltordnung mit dem Axiom vom Bösen, dem es temporär aber nicht definitiv gut gehen und vom Guten, dem es temporär aber nicht definitiv schlecht gehen könne (Ijob 5,2-7; 8,3-22).

Ein genaueres Rundumsehen lässt mich aber an der Charakterisierung des Gegensatzdenkens als einem spezifisch spätzeitlichen ebenso zweifeln wie an der Charakterisierung als einem spezifisch israelitischen. Ansätze zum Gegensatzdenken gibt es schon in der sehr frühen Lehre des Ptahhotep<sup>20</sup> und nach H.H. Schmid selber auch im "Gespräch des Lebensmüden mit seinem Ba"<sup>21</sup>. Im "Enseignement loyaliste" aus der frühen 12. Dynastie<sup>22</sup> ist es sehr ausgeprägt (§ 3,5f.; 4,7f.; 6,3f.; 12,7-10; 13,1f.7f.)<sup>23</sup>. Bei Amemope haben wir eine dogmatische Verfestigung, die nicht nur und nicht einmal so sehr in der bekannten Gegenüberstellung des "Schweigers" und des "Heissen" sondern z.B. dort deutlich wird, wo das Dauern des rechten Besitzes in Antithese zum Dahinschwinden des unrechtmässigen gesetzt und dieses Vergehen dann wie folgt beschrieben wird :

Wenn es tagt, ist er (scl der unrechtmässige Besitz)  
nicht in deinem Hause,  
man sieht seine Stelle, aber er ist nicht da.  
Der Boden hat seinen Mund geöffnet, er hat ihn eingeebnet,  
er hat ihn verschluckt,  
er hat ihn in der Unterwelt versenkt.  
Er hat sich ein grosses Loch gemacht, das zu ihm passt,  
er ist in der Unterwelt versunken.  
Er hat sich Flügel gemacht wie Gänse  
er ist zum Himmel geflogen. (Amenemope 9,18-10,5)<sup>24</sup>

20 Kayatz, Studien zu Proverbien 1-9, 52; bei Ptahhotep siehe weiter Z. 247f.; 545f.; 573f.

21 Wesen und Geschichte, 158, Anm. 67.

22 Posener, Enseignement loyaliste, 16.

23 Ebd., 22, 25, 29f., 43, 46.

Was hier beschrieben wird, das glaubt man, das erfährt man nicht, denn die hier genannten Wunder entsprechen dem Glauben, nicht der Erfahrung.

Aber es gibt keine geradlinige Entwicklung von einem differenzierten, durch die Erfahrung bestimmten, zu einem dogmatisch geprägten Glaubensdenken. Die viel jüngeren Ratschläge des Anchsheschonki sind viel weniger von antithetischen Formulierungen geprägt als die viel ältere Loyalistische Lehre. In dem beträchtlichen Corpus des Anchsheschonki (28 Kolumnen) finden sich, wenn ich recht gezählt habe, ganze zwei, evtl. drei antithetische Formulierungen (13,2. evtl. 6; 18,11f.). Ganz ähnlich ist es in Israel, wo die durch Antithesen geprägte Spruchsammlung Spr 10-15 Jahrhunderte älter ist als die Weisheit des Jesus Sirach, in der Antithesen nur eine Randerscheinung darstellen.

In der Diskussion hat J. Assmann darauf hingewiesen, dass die gesamte Weisheit binär konzipiert sei. Aber auch ihm ist klar, dass ein Unterschied besteht, ob die binäre Struktur "eine implizierte Grundlage" oder das "dominierende Formulierungsmuster" darstellt<sup>25</sup>. Und die Frage besteht, welche Faktoren das Hervor- bzw. Zurücktreten dieses antithetischen Formulierungsmusters bewirken.

I. Shirun-Grumach meinte, es genüge die Vorliebe bestimmter Leute für eine bestimmte literarische Form namhaft zu machen und H. Brunner vertrat die Ansicht, es seien besonders einfache, wenig gebildete Kreise, die sich gerne der Schwarz-Weiss-Malerei bedienten.

Die literarische Form, die man wählt, ist aber nicht ohne Zusammenhang mit dem Inhalt, den man zu formulieren wünscht. Und

---

24 Uebersetzung von Grumach, Untersuchungen, 64

25 Vgl. seinen Beitrag in diesem Band, Anm. 118.

dass Inhalte, die zu einer schwarz-weiss malenden antithetischen Form drängen, nicht nur einfachere Kreise umgetrieben haben, scheinen mir die Loyalistische Lehre ebenso zu bestätigen wie der Papyrus Insinger, die beide einem weniger einfachen Milieu entstammen dürften als die Unterweisung des Ancheschschonki, die weit weniger häufig antithetisch formuliert. Die Entwicklung innerhalb des Alten Testaments scheint mir folgendes Verständnis zu postulieren : Den älteren Teilen des Buches der Sprüche wie den von den Männern des Hiskija (Spr 25,1) um 700 v.Chr. gesammelten Sprüchen in Spr 25-27, sind antithetische Formulierungen fremd. Die Regierung des Hiskija war eine Zeit nationaler Renaissance. Mit dem Ende der judäischen Monarchie im 6. Jh. v.Chr. und mit einem stärkeren Hervortreten des Individuums geriet Israel in eine tiefe Krise. Der Wert des Bemühens, sich Gottes Wort und Willen unterzuordnen, wurde heftig bestritten (Jer 5,26-28; 12,1f.4; 31,29f.; Ez 20; Ijob; Ps 73). Angesichts von Reden wie : "Gott zu dienen ist unnütz ! Wenn wir seine Ordnung bewahren, was ist denn das wert..." galt es den Unterschied zwischen dem Gerechten und dem Ungerechten, dem *ṣaddīq* einer- und dem *rāšāʿ* andererseits und den Unterschied zwischen beiden entsprechenden Schicksalen scharf herauszuarbeiten (Mal 3,13-21). Eine solche Situation dürfte der Nährboden für scharfe antithetische Formulierungen sein, wie wir sie im Munde der Freunde Ijobs und in Spr 10-15 finden.

Die lange ruhige Zeit persischer und das erste Jahrhundert ebenso friedlicher hellenistischer Herrschaft in Palästina hat die Weisheit des Jesus Sirach ermöglicht, die aufgrund eigener Erfahrung und überlieferter Weisheit ein reiches und differenziertes Bild der Wirklichkeit entwirft.

Die Beantwortung der Frage, ob sich für das alte Aegypten ein ähnliches Bild wie das für Israel entworfene skizzieren liesse, muss ich den Aegyptologen überlassen. Ein erstes starkes Hervortreten antithetischer Formulierungen in der Loyalistischen Lehre zu Beginn der 12. Dynastie, als das Königtum soweit erstarkt war,

dass eine Entscheidung für oder gegen es einerseits wieder und andererseits noch möglich war<sup>26</sup>, scheint mir diese Sicht zu begünstigen.

Das antithetische Formulierungsmuster scheint dort in den Vordergrund zu rücken, wo am Verstehenshorizont des Autors Alternativen heraufziehen, die das herkömmliche System in Frage stellen und zu Entscheidungen zwingen, in die auch andere hineingezogen werden sollen. In dieser Situation wird die sachliche Beschreibung durch Wertungen (Adjektive !) verdrängt, die im Gegensatzdenken oft eine beherrschende Stellung einnehmen.

---

26 Vgl. dazu Posener, Enseignement loyaliste, 16.

THE BASIC LITERARY FORMS AND FORMULATIONS OF ANCIENT  
INSTRUCTIONAL WRITINGS IN EGYPT AND WESTERN ASIA

*Kenneth A. Kitchen, Liverpool*



Among the treasury of literature bequeathed to us by Egypt and her neighbours in the Ancient Near East, there is readily discernible in each case a distinctive range of writings that has earned for itself the convenient if approximative title 'Wisdom literature'<sup>1</sup>. This range of writings (both in Egypt and the Near East) contains within itself not one type of composition but sometimes quite a variety of works. The epithet 'Wisdom' is sometimes criticised because it is periodically abused in practice; however, *any* classification would be subject to this 'occupational hazard', and the epithet 'Wisdom' does distinguish a well-accepted group of writings in each case. Therefore it will be retained here. Such writings are 'wisdom' in two senses that are closely linked. There is the practical, 'everyday' sense, of how best to cope with the circumstances, demands and opportunities of life to the very best advantage (whether morally, materially, or in any other way). This habitually is conceived of within the accepted framework of the dominant, common 'world-view' of the community concerned. This is the sphere especially of the Instructional writings that are our main concern in this paper and in this symposium of papers. But there is also the more 'reflective' aspect of 'wisdom' - human concern with man-

---

1 The text and content of this presentation rests upon materials collected and work done for a long-planned monograph whose date of completion and publication it is beyond my power to predict. For a summary presentation of some of this material, with special reference to the Old Testament book of Proverbs, see for the interim my Tyndale Lecture for 1976, 'Proverbs and Wisdom Books of the Ancient Near East : the Factual History of a Literary Form', in Tyndale Bulletin 28 (1977/78), in press. For biblical scholars and other non-egyptologists, that paper contains also a summary list of immediate sources for the ancient works here discussed.

kind's relation to the world and universe in which they exist, concern with what are the acceptable values and foundations for them, reflection upon the tensions between what is accepted and phenomena that conflict therewith. On the one hand human response turns to religion - to relations with the superior power of deity. On the other, to reflection on and within human terms, a field later to be occupied largely by philosophy and its myriad of 'systems'. This is the broad sphere of most of the non-instructional 'wisdom' in Egypt and Western Asia.

### I. Wisdom and 'Social' Literature

Of the two spheres of 'wisdom'-writing just delineated, the older traditionally (in Egypt, at least) was the practical, Instructional literature, linked with such distinguished Old-Kingdom names as Imhotep, Djedefhor and Ptahhotep. During the height of the Old Kingdom, while general conditions varied between the tolerable and the prosperous, there was no obvious challenge or major malfunction in the social order, hence the early Instructions are concerned largely with practicalities within that accepted order.

With the breakdown of a single centralized government, and probably adverse natural conditions<sup>2</sup>, during the 1st Intermediate Period, the old order was undoubtedly questioned. Issues affecting society and even the individual were forced to the fore, and left their permanent deposit in a group of literary works either composed in that period (with subsequent minor text-modernisation in the Middle Kingdom proper<sup>3</sup>) or else in the early

---

2 Cf. Butzer, in : Schmandt-Besserat (ed.), *Immortal Egypt*, 13-19, and the papers by Bell, *AJA* 75 (1971) 1-26, and 79 (1975) 223-269, for the possibility of Nile-flood failures in the late Old Kingdom and 1st Intermediate Period.

3 As can be seen, for example, in the *Prisse* and later manuscripts of Ptahhotep.

Middle Kingdom in reflection on that period. Thus, the Eloquent Peasant, in its narrative of an outraged peasant set in the time of the Heracleopolitan king Nebkaure and enshrining florid speeches, robes in rhetoric the duty of magistrates to dispense justice in society. The *Lebensmüde* questions whether life (in an agitated society) is really preferable to death, and the value of conventional funerary provision; it adds an individual dimension to reflections on society. The two remaining works deal with the pharaonic kingship as kingpin in society, but from opposite ends of the spectrum. Ipuwer paints vividly the evils of a dissolved administration, reproving an incompetent king who cannot (or will not) restore a proper social order<sup>4</sup>. But Neferty at the beginning of the Twelfth Dynasty is virtually a political pamphlet, announcing the new ruler's programme as something long predestined, to bring security and order anew<sup>5</sup>. All four works might be termed 'social literature'; all are much given to long speeches with varying amounts of dialogue (little in Ipuwer; throughout in *Lebensmüde*), much description (e.g., of evils), and some invective. All this is very different from the Instructional writings.

In terms of literary form, the Eloquent Peasant and Neferty begin their initial narrative directly, with no formal title of any kind : 'There was a man named Khu-en-Anpu...', 'Once upon a time when... Snofru was king...'. In the case of Ipuwer and *Lebensmüde*, loss of the beginnings precludes our knowing whether there was a title or not<sup>6</sup>. The latter two works appear to have

---

4 Whether in relation to the 1st Intermediate Period (older commentators), or the 2nd (van Seters); proof either way is still lacking.

5 Classic treatment, cf. Posener, *Littérature et politique*, 21-60.

6 In the case of Ipuwer, probably not, if the present page 1, line 1 is the real beginning of the text; there would not be much room for a title followed by the start of the first speech.

no narrative - they are exclusively composed of monologues and dialogues, linked by phrases identifying the speakers. But Neferty has an initial introductory narrative, while the Eloquent Peasant has its nine speeches enclosed within narrative prologue and epilogue - rather like Job in the Old Testament<sup>7</sup>.

Not later than the first half of the Twelfth Dynasty arose a further group of compositions that may also be included under the rubric of 'social literature' as distinct from Instructional wisdom, and so distinguished by the ancient Egyptians themselves. By contrast with the Instructions, these may be termed Discourses. Two of these bear clear titles beginning with the formal phrase *ḥ3t-'m mdt ḡdt.n* TITLE(S) PERSONAL NAME, plus indication of circumstances of the work. A title each in this format is all that is currently known of the Discourse of Rensenb (Priest of Sekhmet) and of the Discourse of Si-Hor (Citizen of Thebes)<sup>8</sup>. But this type of title appears to be of Middle-Kingdom date, and modelled on that of the Instructions - *ḥ3t-'m sb3yt irt.n* TITLE(S), PERSONAL NAME - from the Middle Kingdom onwards<sup>9</sup>. Regrettably, we cannot yet know the contents and nature of these two works, but larger portions of two others here come to our aid. Longest-known is the Anthology of Words (*shwy mdt*) made by the Heliopolitan priest Khakheperresonb who, in the mid-Twelfth Dynasty, expressed his meditations on the pessimistic theme that nothing is right with the world in tones catching echoes of *Lebensmüde* and Ipuwer. His work begins with a long formal title, and his surviving work is divided into two parts by the interjections "he said" and (at 2:1) "he said to his heart". The other work is the Discourse of Si-Sobek, preser-

7 For the general range of ancient Near-Eastern wisdom literature (although not all categories listed belong there), cf. (e.g.) Gordon, *Bibliotheca Orientalis* 17 (1960) 122-152 (categories, p.124).

8 Cf. Posener, *RdE* 6 (1949) 39, 46, Nos 30,31, these incipits being inscribed on opposite sides of one papyrus fragment, Moscow 4654.

9 As the Prisse manuscript of Ptahhotep shows, the older formal titles of instructional works being on the pattern *sb3yt nt* TITLE(S) PERSONAL NAME.

ved only in fragments<sup>10</sup>. The main title is lost, but the work begins with interlaced narrative and dialogues. Then a long subtitle "Discourse spoken by the Scribe... Si-Sobek..." (*mdt qdt.n ss' ... S3-Sbk...*) introduces Si-Sobek's pessimistic reflections on life in general. It is uncertain (and perhaps unlikely) that there was any epilogue.

Compared with the Instructions, this literature is reflective, not prescriptive in the main. And new examples do not appear to have been composed in the New Kingdom; 'pessimism' took on different dimensions and travelled on different paths, e.g. the songs of the harpers.

We therefore come back to our proper subject - the Instructions. We are concerned primarily with the works of this class from Ancient Egypt, but the obvious similarities between these and parallel compositions from ancient Western Asia are so close that it is not only worthwhile but essential to include at least brief reference to the analogous works produced (in several languages, not solely Semitic) by Egypt's neighbours.

The conviction underlying this survey is that it is *essential* to lay out the basic foundations for the outline history of the entire *genre*, so far as it is yet known to us. This applies to *whole compositions*, by period and by region, as well as to the *constituent elements* of these compositions, and to the detailed literary techniques employed.

---

10 Papyrus Ramesseum I, in : Barns, Five Ramesseum Papyri, lff., pls.1-6.

## II. Overall Types of Instructional Works

---

Scrutiny of the entire available corpus reveals that two overall groups of instructional works may be distinguished in terms of constituent form and content. These two groups will here be termed *Type A* and *Type B*. Both co-exist from at least the 3rd millennium BC down to Graeco-Roman times, in Egypt and beyond.

Works of *Type A* open with a formal title, then proceed immediately to the subject-matter of the main text. (As we shall see, the main text is commonly one continuous unity, but can be segmented either by changes from one main subject to another or by formal indicators.) In the 3rd millennium BC, Egypt's Djedefhor and Merikare belong to this type. Likewise, from the 2nd millennium BC, Shube-awilim (Akkadian and Hittite) in Western Asia and Ancient Writings, Hori and the educational 'instructions' in Egypt. In the 1st millennium BC, one may add from the Levant three small books from the Old Testament 'Proverbs' (Hezekiah's collection from Solomon; Agur; Lemuel)<sup>11</sup>, and from Egypt Papyrus Louvre D. 2414 (Chief of the *dl*), the Greek Amenothos, and possibly Insinger (though here the beginning is lost). See Table I.

---

11 This part of Proverbs is here termed for brevity 'Solomon II' to distinguish it (chapters 25-29) from the initial book (chapters 1-24) here termed 'Solomon I'; see paper cited, n.1, above. Strictly, Ecclesiasticus (Ben-Sira) might also be included here, as Type A - the present Greek prose prologue is self-evidently a secondary preface, and the work proper (in Greek) has no proper title-line at all, in the greatest possible contrast to Solomon I and II, Agur, Lemuel, and the whole corpus of major Egyptian and other Near-Eastern instructional works. What it had in the original Hebrew, we cannot know until the Hebrew of the opening chapters is recovered. Hence, in the present condensed study, this very late and aberrant work will be largely left aside.

Works of *Type B* also open with a formal title (precisely as in *Type A*), but then have a *prologue*, followed by the main text. Between prologue and main text (or within the latter), subtitles or interjections are optional, as are exordia at the end. In the 3rd millennium BC, Ptahhotep of Egypt and the Old-Sumerian versions of Shuruppak represent this type. In the early 2nd millennium BC, Egypt offers Khety son of Duauf ("Dua-khety"), Amenemhat I, "Sehetepibre" and Man for his Son, while in Mesopotamia we have the Classical Sumerian and Akkadian versions of Shuruppak. In the later 2nd millennium BC, we have the High Priest Amenemhat, Amennakhte, Aniy, and Amenemope for Egypt, and the Counsels of Wisdom from Mesopotamia. Finally, in the 1st millennium BC, this group includes Solomon I (Proverbs 1-24) and Ahiqar from the Levant plus Ankhsheshongy from Egypt. See Table II.

From the tabulation of all known, classifiable works<sup>12</sup>, the following points emerge (see Table III). First of all, from the mid-3rd millennium BC, both types (A and B) are in use concurrently right down to the late 1st millennium; only in the early 2nd millennium do we lack examples of *Type A*, probably through the accidents of discovery (or, rather, non-discovery so far). Secondly there is, therefore, *no* linear development from A to B after the mid-3rd millennium; any such development (currently purely hypothetical) must precede that general date<sup>13</sup>. Thirdly, both types are more or less equally popular - 13/19 of *Type A*, 16 of *Type B*. Regionally too, both types are well-represented in Egypt and Western Asia alike (A : 7/13:6. B : 10:6). Hence,

- 
- 12 I.e., omitting those too fragmentary to be classified with certainty. Thus, Kagemni probably belongs to *Type B* because of its epilogue, but it cannot be so assigned until the missing beginning is recovered.
- 13 For example, if Imhotep (not recovered so far) and Kagemni (beginning still lost) were of *Type A*, followed by Djedefhor (also *Type A*), then *Type B* would be an innovation introduced by Ptahhotep. But any such 'progression' remains hypothetical until the gaps in our textual documentation can be filled.

fourthly, we find clearly attested the widespread use of common conventions<sup>14</sup> as from the 3rd millennium BC, retained for the rest of ancient history. On the direct evidence of 30 or more substantially preserved works, the overall forms of Types A and B are consistent facts, not fictions.

### III. The Constituent Features

1. Introductory. In the following subsections, we examine each of the major constituent elements found in Types A and B, such as titles, sub-titles; prologues, forms of main text. Throughout, two complementary aspects become visible to the attentive observer of the material under study. One is the relative (even, remarkable) *consistency* of basic features through time and across space. The other is the masterful and *flexible use* made of these basic conventions by individual authors/compiler - they were the masters of their craft, and not slaves of mechanical laws of a genre.

2. Titles of Works. See Table IV : these are of one basic type, variations are minimal.

(a) Content and Structure. Titles of this group of works usually contain a word expressing their nature, and the personal name of the author/compiler (real or supposed) set in a 3rd-person formulation<sup>15</sup>. In Egypt, the keyword formulation is substanti-

---

14 Whether developed independently or otherwise.

15 The rare exceptions to named 'authorship' (in Egypt) still follow the overall pattern; they are 'Man for his Son', an instruction for 'Everyman', and the Instruction according to Ancient Writings - an anthology reputedly from ancient sources, doubtless of diverse origin.



val - *sb3yt*, 'Instruction', and Demotic *mtrt*, 'Teaching'. Earliest is simple *sb3yt nt* TITLE(S), PERSONAL NAME, 'Instruction of TITLE(S), PERSONAL NAME'; then the classical formulation *h3t-' m sb3yt irt.n* TITLE(S), PERSONAL NAME, 'Beginning of the Instruction made by TITLE(S), PERSONAL NAME'; and in the latest epoch (Demotic), again one word, (*t3*) *mtrt...*, '(The) Teaching of...'. By contrast, in Mesopotamia, the formulation is verbal, whether a narrative verb ('X gave instruction', both Sumerian and Akkadian) or an imperative ('Hear...!', Akkadian). Between the two, in the Levant, West-Semitic writers sided with Egypt, using substantival formulation ('the proverbs of...'; 'these are the words of...').

To these well-nigh universal essentials, various optional features were frequently added, in all periods and regions. Thus, the author very often addresses his work to his son<sup>16</sup>, commonly named explicitly. The basic structure of the title could be augmented by inclusion of additional titles or epithets of the author<sup>17</sup>, or of claims for the value or aims of the work<sup>18</sup>, or of other literary flourishes<sup>19</sup>.

(b) Length/Date. The formal titles of this group of writings can vary considerably in length, from the obviously 'short' (e.g., Man for his Son; Hori) to the undeniably 'long' (e.g., Shuruppak (Classical Sumerian version), Amenemope, Solomon I). In between these titles that are clearly 'short' or 'long' there comes an intermediate group which one may term 'medium'. These include features not found in the shortest and simplest titles, but are not of such inordinate length or complexity as to justi-

---

16 Or sometimes to his apprentice, particularly so in 'Letter-writing' instructions (in the Late-Egyptian Miscellanies).

17 E.g., the High Priest Amenemhat, and Amenemope.

18 The same two works and cf. sub-title of Ptahhotep.

19 Cf. Shuruppak (Classical Sumerian version), and the Onomasticon.

fy the classification 'long'. Most are not greatly longer than the 'short' titles; occasionally they come near to the more moderate 'long' titles (e.g., Shuruppak, Old Sumerian version, medium).

All three lengths of title are of approximately equal popularity (11:10:9), and all occur in all periods, and in all regions at most periods. In the 3rd millennium short and medium titles occur, and long titles from the beginning of the 2nd millennium onwards<sup>20</sup>. Thereafter, not even this semblance of unilinear development can be perceived, as all lengths of title then remain in use side-by-side to the end.

(c) Constants and Variants. As scrutiny of the collection of titles in Table IV will demonstrate, the basic content of formal titles is almost invariable (cf. (a), above) - but within that basic convention, ancient authors had a perceptible degree of choice over details, i.e. on length of title and elaboration (or otherwise), and on what optional features (if any) to include.

### 3. Sub-titles, Titular Interjections, Recurrent Cross-headings.

The data here can be conveniently handled under three groups. Cf. Table V.

(a) Formal Sub-titles. These are formal titles used within the body of a work, closely related in form to the initial formal titles. Likewise they name the author/compiler in the 3rd person, with key-words substantival (Egypt, Levant) or verbal (Mesopotamia) as in initial titles. Also, they can be short or long, in both Egypt and Western Asia, both early and late. On the evidence available to date, such formal sub-titles are used exclusively in compositions of Type B, i.e. those having a prologue. In works

---

20 For a long sub-title in the 3rd millennium BC, see Ptahhotep.

from Egypt and the Levant (e.g., Ptahhotep, Solomon I), sub-titles are used as transition between prologue and main text, to introduce the main text. In Mesopotamian works (Shuruppak, Old and Classical Sumerian versions), they are used to introduce successive segments of the main text. In the Old Sumerian Instruction of Shuruppak, some sub-titles can be accompanied by their own short prologues to the segments of text that follow in each case.

(b) Titular Interjections. From time to time, the ancient author breaks off (as it were) to address his reader, to emphasise the value or importance of a further part of his treatise - a form of 'interjection' that is less marked than a formal sub-title, but serves a similar purpose to the latter (hence the term used here, of 'titular interjections'). These titular interjections are sometimes sentences or phrases in the indicative mood (Khety son of Duauf; "Sehetepibre"), sometimes couched in the imperative (Solomon I), or sometimes have elements of both (Aniy). So far, they are attested only in Egypt and the Levant, and only in the 2nd and 1st millennia BC. Like formal sub-titles, again, they are (so far) found exclusively in works of Type B. Normally these titular interjections are used between segments of the main text, to introduce a fresh section; in Aniy, it is probable that the first one comes between a now lost prologue and the beginning of the main text.

(c) Recurrent Cross-Headings. The sub-titles and interjections of (a), (b), are of only occasional frequency. But in some works, one may find regular, even numbered headings to successive text-sections. This division into virtual "chapters" is best attested in Egypt, from the late 2nd millennium BC (Amenemope) to the late 1st millennium BC (Insinger). Amenemope has just brief headings : "1st chapter, 2nd chapter, ... 30th chapter". Insinger and its parallels includes summaries of the text-segments under its numbered headings. An ancient precursor in Mesopotamia is the Classical Sumerian version of Shuruppak

(early 2nd millennium BC), having two formal sub-titles enumerated as "2nd time", "3rd time". These headings also belong principally to works of Type B (unless Insinger is A rather than B).

Overall one may summarize all forms of sub-heading thus. In Egypt, formal sub-titles were used both early and late, titular interjections fairly early (2nd millennium), and numbered cross-heads during the second half of our period. In Mesopotamia, we have the remarkable feature of elaborate alternation of sub-titles and then use of long, numbered sub-titles in successive versions of Sumerian Shuruppak, and then no further use of sub-titles, etc., in compositions after the early 2nd millennium BC, on present evidence. In the Levant, Solomon I exemplifies for the 1st millennium usage analogous to that of Egypt in the 2nd millennium. All types of sub-heading belong overwhelmingly to works of Type B. For all of the foregoing section, see Table V.

4. Prologues. Distinctive of our Type B at all periods and in all regions, these vary in both length and nature. Cf. Table VI.

(a) Length. Both short and medium-length prologues occur in the 3rd millennium BC and are normal usage throughout the 2nd millennium in both Egypt and Western Asia. Distinctly long prologues characterize the 1st millennium (possibly beginning in the late 2nd millennium, if Aniy's lost first page were thus formerly occupied). So, there is a trend from short/medium to long prologue at c.1000 BC.

(b) Nature. Apart from Ptahhotep in the 3rd millennium, and perhaps Khety son of Duauf and the High Priest Amenemhat in the 2nd millennium, the whole body of prologues in the 3rd and 2nd millennia BC are devoted to exhortations to the reader/hearer to listen, pay heed, to the instruction about to be given. Ptahhotep stands apart, with his dialogue with the king on his having grown old

and desire to hand over to his son. Nothing remotely similar was to appear until almost two millennia later (Ahiqar; Ankh-sheshongy). Khety son of Duauf stands midway between Ptahhotep and the other early works. He states his aims, but borders on exhortation to heed. The High Priest Amenemhat simply announces himself, and his causing (his children) to hear, an implied exhortation.

During the 1st millennium BC, we see an interesting change. Solomon I is a *transitional* work. By length, its prologue (Prov. 1-10) is proportionately analogous to those of Ahiqar (7th/5th centuries BC) and Ankh-sheshongy (last centuries BC). But by its contents, Solomon I belongs squarely with the mass of 3rd and 2nd millennium compositions, seeing that its prologue is so insistently exhortatory, nearly all its teaching falling within a narrow spectrum<sup>21</sup> and being cast as exhortations to pay heed, to obey. Its nominally 10th-century date of origin (if connected with Solomon's reign) would fit perfectly for a 'bridging' work, transitional between the late 2nd and mid 1st millennia BC. In the mid and late 1st millennium, our only prologues (Ahiqar, Ankh-sheshongy) are *exclusively narrative* and biographical in relation to their supposed authors, wholly different from both Solomon I and all else that had preceded them, only the far-distant Ptahhotep being remotely comparable (dialogue)<sup>22</sup>.

---

21 Essentially the right way of wisdom as opposed to wrong ways (e.g., adultery, murder, sloth, and going surety).

22 At the very end of the Levantine series we have Ecclesiasticus (Ben-Sira), cf. n. 11 above. Its prose Greek (secondary) prologue, lack of proper formal title, and (in part) pastiche relationship to older OT writings distinguish it clearly from Solomon I and II (far older in literary structure and formulation, in language, in concepts, etc.), from which it differs as chalk from cheese. Details must await presentation elsewhere.

One may note in passing the remarkable feature of sub-titles followed by sub-prologues in the Sumerian Shuruppak - with alternate sub-titles in the Old Sumerian version, and with each of the (fewer) sub-titles in the Classical Sumerian version. This reflects a Sumerian characteristic of repeating in full all the main features of a text several times over in succession in mutually-equivalent sections. This phenomenon recurs in other groups of their writings, e.g. in treaties within Sumer or in lands and states imbued with Sumerian tradition - so, in the Lagash-Umma treaty of Eannatum of Lagash<sup>23</sup>, and in that of Hita of Elam with Naram-Sin of Akkad<sup>24</sup>.

5. Main Texts. See Table VII. Here also, the main body of each instructional composition may be classified under one or other of three groups, according to overall form. These three groups are common to both Types A and B of overall text.

(a) A unitary, undifferentiated text is the simplest form. This is just a continuous text having no major subdivisions marked by either subject-matter or explicit sub-titles, interjections, etc. Precept follows maxim follows observation without intermission<sup>25</sup>. This basic type (not surprisingly) occurs in all regions and at most periods.

---

23 For which text, cf. (e.g.) Thureau-Dangin, *Die Sumerischen und Akkadischen Königsinschriften*, 10-21, or Kramer, *The Sumerians*, 310ff., No. 11; the 'Stela of the Vultures'.

24 Edited latterly by Hinz, *Zeitschrift für Assyriologie* 58 (1967), 66-96.

25 Here, I exclude reference to the periodic rubrics (i.e., red-ink incipits) found in New-Kingdom manuscripts marking regular pericopes. These were probably imposed by learned New-Kingdom scribes (for teaching-purposes) upon the text, and may not go back as far as the original compositions themselves.

(b) Two/three-sectioned texts come next. Here, the main text falls into two or three major subdivisions, implicitly indicated by context (specific theme in each major subdivision), or explicitly marked off by sub-titles, etc. This type occurs in Egypt in the 3rd and 2nd millennia BC and in the Levant in the 1st millennium - plus Sumerian Shuruppak in the early 2nd millennium unless this should be classed with the 'multi-segmented' type now to be mentioned.

(c) Multi-segmented texts are texts subdivided into a series of "chapters" by numbered headings, attested in Egypt in the late 2nd and 1st millennia - and already in the early 2nd millennium in Shuruppak (Classical Sumerian version) if it does not belong in the preceding section.

As the totals in Table VII show clearly, compositions having plain, simple undifferentiated texts are at least twice as common (18/23, perhaps 27, works) as works that have two/three-segmented or multi-segmented texts. However, both the common, simple type and the variously-segmented types occur at all periods in both Egypt and Western Asia - so, essentially, they represent parallel modes of composition without any unilinear development, e.g. from simple to segmented.

In simple, undifferentiated texts the writers often pass freely from one subject to another, without any special order of topics, perhaps even reverting to matters already touched on. In two/three-segmented texts, each major subdivision may be devoted to one theme or interest (e.g., Merikare, Khety son of Duauf, Lemuel), while some works mark off such sections with sub-titles but include a miscellany of topics in each subdivision (so, Aniy, Solomon I). The numbered, individual "chapters" of multi-segmented texts contain miscellaneous topics in the early Sumerian work of Shuruppak, but by the late 2nd/1st millennia BC the numbered chapters of later works are usually each devoted to a particular topic - this may possibly reflect a perceptible development and change in usage.

6. Epilogues and Conclusions. See Table VIII. Towards, or at the end of, the main text, the ancient author or compiler commonly brought his work to a close with a concluding paragraph or pericope, to serve as epilogue. The form and content of such 'epilogues' or exordia vary from author to author - there was no set form - and some writers dispensed with this feature altogether, while others also had sub-epilogues to subdivisions of their main text. As over a dozen compositions lack their concluding sections of main text (Table VIII,3), any further inferences from the preserved evidence must remain provisional (and perhaps even premature), but they are given for what they may be worth.

Chronologically, there is a marked preference for including epilogues in the 3rd and early 2nd millennia BC. In the late 2nd millennium BC, usage shows a shift away from epilogues, some works having them but almost as many going without. Then, in the 1st millennium BC, epilogues appear to be abandoned altogether. By type, epilogues are found particularly with Type B compositions (those having also prologues), but not exclusively so, while both types abandon them in the 1st millennium as noted.

On length, Egyptian works tend to have 'medium-length' epilogues of up to a dozen "lines". Exceptional is Ptahhotep, with an unequalled 8-fold disquisition (about 130 "lines" in 8 sections, seven with rubrics). Both Khety son of Duauf and "Sehetepibre" each have two 'medium' epilogues one to close each of their twin sections of main text. Later, Aniy is unique in ending not with a conventional epilogue (and monologue) but with a fourfold dialogue between Aniy and his son. The epilogue to Papyrus Chester Beatty IV verso section (end of Amennakhte ??)<sup>26</sup> is also longer

---

26 On which attractive suggestion for identification, cf. Posener, RdE 10(1955) 71-72.



than customary, if less enterprising otherwise. In Mesopotamia, the Sumerian Shuruppak shows only very brief epilogues in both the older and classical versions, while Shube-awilim has a 'medium'-length and melancholy closing paragraph of reflection on the human condition.

On content, the essential and underlying motif of most epilogues (naturally enough) is that of gaining the reader's adherence to the teaching and views set forth, with a mixture of statement, observation and direct injunction. Here, Kagemni is unusual in expressing this theme within a narrative illustrating obedience linked with success. The classical Sumerian version of Shuruppak reverts from the admonition of its precursor (Old Sumerian version) to the formal invocation in praise of a deity (fittingly, Nisaba) commonly found at the end of Sumerian literary works (hymns, etc.) in the early 2nd millennium. On Aniy's dialogue, see above; the ending in Chester Beatty IV verso is chiefly remarkable for stressing personal responsibility over against 'fate', alongside obedience to the instruction offered. For Shube-awilim's melancholy closing paragraph, cf. just above.

Colophons are sometimes to be found, but not invariably. They are of types common to most other literary works in Egypt and Mesopotamia respectively, and thus require no further comment here.

#### IV. Structural Detail

Here, we proceed onto ground partially familiar to all students of ancient Near-Eastern and ancient Egyptian literature, which extends also far beyond simply instructional wisdom-literature. Therefore, what follows (i) is deliberately kept brief, (ii) is deliberately restricted to the particular genre with which we are concerned, and (iii) deliberately avoids the realm of theore-

tical "metrics", in favour of the objective data of the texts themselves.

## 1. Basic Units of Expression

### A. Shorter Units.

1. One-line Units : Three varieties of usage - two basic forms, and a compound of either or both.

1(a). One-line simple units. A single, simple sentence of short to modest length. Attested at all main periods, early (3rd millennium BC), middle (all 2nd millennium), and late (all 1st millennium) - especially earlier in Mesopotamia and late in Egypt. See Table IX, 1a.

1(b). One-line binary units. A single short or modest-length sentence, having two parts within it, whether in 'internal parallelism' or not. Again, attested early (especially in Mesopotamia) and later (e.g., Amenemope, chapter 3, line 12), late especially in Egypt (Ankh-sheshonqy). See Table IX, 1b.

1(c). Verbal reiteration. One-line units of either type above may occur 'atomistically' - i.e., as independent units unrelated in either subject or structure to any neighbouring units of text. However, a well-attested feature is that of groups of single lines that together exhibit *verbal reiteration* - one finds the *literal repetition* of an initial, medial, or terminal word (or word-complex) right through a series of lines, but associated with different complements in each line. Such groups can form a series of discrete precepts, etc., that have nothing else in common. Beyond the verbal repetition there is no parallelism. While occurring sporadically in early periods<sup>27</sup>, this

27 E.g., terminal negative imperatives in Shuruppak (Old Sumerian version, 3rd millennium); cf. also in the Sumerian proverb-collections (early 2nd millennium) by initial signs, Gordon, *Journal of Cuneiform Studies* 12 (1958) 4; cf. also repeated elements in *Lebensmüde*.

feature emerges more clearly in instructional wisdom in the late 2nd millennium BC (e.g., Amenemope), and is prominent in the late Demotic works in Egypt during the late 1st millennium BC (esp. Ankh-sheshonqy), supplanting two-line parallelistic verse-constructions. See references, Table IX, 1c.

2. Two-line Units : These are by far the commonest type.

2(a). Synonymous parallelism. Twofold statement of essentially the same concept in two matching sentences or phrases, often employing closely matched verbal expression or syntactical structure. Table IX, 2a.

2(b). Synthetic parallelism. Two matching sentences/phrases, in which the content of the second 'line' supplements, adds to, what is stated in the first; again, the verbal or syntactic structure may often be closely similar in both parts. At times, a distinction between 2(a) and 2(b) may not always easily be drawn; and by concept, group 2 (c-2) belongs here. Table IX, 2b,c-2.

2(c). Antithetic parallelism. Conceptually, two groups :  
(c-1) real antithesis. This has two 'lines' (sentence/phrase), of which the second expresses directly a contrast or opposition to the first. But verbal parallelism can be combined with this conceptual antithesis.

(c-2) unreal antithesis. This shows an apparent antithesis, the second 'line' seeming to negate the first, but actually agreeing with it as merely a negative counterpart or formulation of the selfsame idea. This is conceptually a form of synonymous or synthetic parallelism. Table IX, 2c.

2(d). Balanced phrases. A second phrase completes the sense of a first phrase, to make one longer, complete sentence. The two halves are syntactically of matching scale. Found at all periods. Table IX, 2d.

## B. Medium Units.

3. Three-line Units : Three 'lines' (sentence/phrase) making together a conceptual whole. In simplest form, they show synonymous or synthetic parallelism in all three lines, analogous to 2a,b, above. But in instructional wisdom-literature, other and more complex configurations predominate. Such configurations include combinations and permutations drawn from 2,a-d above - e.g., two-line parallelism (form, content) plus a single line to complete the whole (2+1); or an opening line with couplet dependent on it (1+2). Or three 'lines' totally distinct in form, but complementary in concept, forming one whole (1+1+1). Three-line units occur from the 3rd millennium through the 2nd down into the 1st. See Table IX, 3.

4. Four-line Units : Four 'lines' (sentence/phrase) forming one unit of sense, utilising the constructions noted under 2,3, above (e.g., twin couplets, 2+2; or alternating couplet-lines, 1+1', 2+2', etc.). Attested at all periods. Table IX, 4.

## C. Longer Units.

5. Five-line Units : Five 'lines' forming one natural unit of sense, combining elements of 1-3. Rarer than 1-4, but occur occasionally at all dates. Table IX, 5.

6. Six-line Units : Six lines as one sense-unit; like 4, particularly, has combinations of elements from 2, 3. Like 5, rarer. Table IX, 6.

7. Larger Units (7-10 'lines') : As above, but longer and rarer. Where no real *regular* syntactic form (or verbal reiteration) is visible, these long passages simply constitute prose-paragraphs, being miniature essays. Table IX, 7.

## 2. Utilisation of Basic Units

### A. 'Atomistic' use.

This is the use of individual conceptual units (of whatever length (but especially 2-/3-line units) or structure) side by side, one after another, without any relation to each other - a real miscellany of admonitions, observations, maxims, etc., on all manner of subjects. Compare (e.g.) the first couplet in Djedefhor; the tricolon with enigmatic *hrr/dr3* in Kagemni; the second half of Khety son of Duauf; all of 'Ancient Writings'; Ankh-sheshonqy *passim*; in the Near East, Shuruppak (Old Sumerian version, Classical Sumerian version), Ahiqar (cols.ix-x), and especially Solomon I, II. This usage occurs at all periods.

### B. 'Organic' use.

This is the putting-together of paragraphs (explicit or implicit<sup>28</sup>) - each devoted to one topic apiece - from a series of smaller units, used as 'building-blocks'. Such paragraphs can become miniature essays on given topics, sometimes set out in a logical order. Good examples are Ptahhotep's 37 main paragraphs; the sections on discretion and table-manners in Kagemni; Djedefhor on building a house(hold); the first half of Khety son of Duauf; Man to Son (§§ 4-6, reliability; §§ 7ff., loyalty to king); Amenemope (*passim*), and others. This usage, too, is current at all periods. However, organic usage is commoner in Egypt in the 3rd and 2nd millennia BC, and much less so in the 1st. In Mesopotamia, after mainly atomistic usage in the 3rd and early 2nd millennia BC, the preference shifts (during 2nd millennium) towards organic paragraphs on particular subjects; in the 1st millennium, both organic and atomistic usage persists side by side.

---

28 Explicit when visibly marked-off; e.g., by rubrics in Ptahhotep, or numbered cross-headings in Amenemope or Insinger, or 'Hear, my son' in Solomon I. Implicit when marked only by a clear change of subject and without external mark.

### 3. Summary

The most outstanding fact under major sections 1 and 2 above is the rapid and early development of all the main forms of expression by the fresh and brilliant civilisations of the 3rd millennium BC. Later generations (2nd and 1st millennia) essentially developed and used what the 3rd-millennium writers had established, sometimes dropping some forms of expression or extending others (e.g., verbal reiteration). Furthermore, the writers of these compositions employ both atomistic and organic usage side by side, by free choice. And no unilinear development can be posited after the mid 3rd millennium BC.

### V. Concluding Panoramic Survey

We may now draw together the whole picture in brief, unified outline for the genre of instructional wisdom-books.

From the 3rd millennium BC onwards, works of this genre appear in two equally popular basic forms - Type A, title plus main text (no sub-titles; sometimes epilogue, 3rd/2nd millennia BC); and Type B, with title, prologue, main text (sub-titles, optional) and often an epilogue (esp. 3rd/2nd millennia BC).

In both Egypt and Western Asia, titles are of one basic type at all periods - verb-based in Mesopotamia, noun-based in Egypt and the Levant - and are of varying length at most periods (short, medium, long). Numbered cross-headings find early use in early-2nd-millennium Mesopotamia (Sumerian Shuruppak, Classical Sumerian version), but only really become current from the later 2nd millennium (Amenemope), and especially the 1st millennium. All forms of sub-title are virtually restricted to Type B compositions, at all periods in Egypt, but dying out in Mesopotamia by the 1st millennium.

In Type B, prologues of short and medium length dominate the 3rd and 2nd millennia BC, while long prologues appear in the late 2nd millennium and dominate the 1st millennium. With the notable exception of Ptahhotep (biographical dialogue), virtually all prologues in the 3rd and 2nd millennia are exhortatory - they solicit the reader's attention and adhesion directly or sometimes by just stating their aims. Ptahhotep apart, the biographical, narrative prologues come into use in the later 1st millennium BC; in the 10th century BC, Solomon I with a long prologue (1st millennium) of principally exhortatory content (3rd/2nd millennium usage) is transitional between the 2nd and 1st millennia. Works that have a continuous, undifferentiated main text are twice as numerous as those that have their main text articulated in several sections.

Throughout the last three millennia BC, the basic and dominant poetic unit is the couplet or two-line unit showing some form of parallelism, this eventually losing ground to other constructions such as verbal reiteration by the late 1st millennium BC. The one-line unit, and three to six line (and even larger) units are also attested (with many variations in internal detail) throughout the entire period. Individual aphorisms, maxims, observations, exhortations - formed from any of these types of unit - occur side by side, without any direct link with what precedes or follows them : atomistic usage. Or, a series of couplets (or other unit(s)) on a single theme may be used together to form a longer thematic paragraph : organic usage. Both modes of composition can be employed cheek by jowl in one and the same work. In Egypt, organic usage is commoner in the earlier periods (later, atomistic usage prevails), while in Mesopotamia there is some preference for organic usage in the 2nd millennium moving into the 1st, when both usages occur side by side.

The foregoing survey is based directly on the existing evidence as presented by the texts themselves so far as they are available

and comprhensible. It aims solely at providing a plain, secure foundation and basic framework whereon others may proceed to erect more ambitious structures of interpretation if they so desire. The most abiding and fundamental features are threefold.

(1) The wide distribution, relative consistency and long duration of the principal features of instructional wisdom-literature both within and beyond Egypt. (2) The rapid, early elaboration of nearly all the important features and usages in this class of work (from at least mid 3rd millennium BC). (3) The mastery of the basic norms exhibited by the ancient writers - they were masters and manipulators of the forms and possibilities of the genre - not its slaves.



## TABLE I

Instructional Wisdom Books: Type A3rd Millennium BCEgypt:

- Djedefhor: Title (OM, 1)  
Main text (OM, 2ff.)
- Merikare: Title (P,I,1)  
Main text (P,I,2ff.)  
Segment i : P,2-68 (I,2-VI,11; Helck, I-XXVa)  
Segment ii : P,68-123 (VI,11-XI,3; Helck, XXVb-XLII)  
Segment iii : P,123-144 (XI,3-XIII,3; Helck, XLIII-L), including Exordium (138ff.; XII,8ff.; H, XLVIIIff.)  
(Colophon, 149-50; XIII,3-9).

2nd Millennium BCW. Asia:

- Shube-awilim (Akk.): Title (I,1-8)  
Main text (I,9-IV,12')  
(Colophon, IV,13'-16').

Egypt:

- Ancient Writings: Title (OBM 5631, vs.1)  
Main text (ibid., vs.2, plus other MSS).
- Hori: Title (OG 2, 1)  
Main text (ibid., 2ff.).
- ('Educational' works, i to v in Late-Eg. Miscellanies, and the Onomasticon of Amenemope.)

1st Millennium BCW. Asia:

- Solomon II: Title (Proverbs 25:1)  
Main text (Pr. 25:2 - 29:27).
- Agur: Title (Pr. 30:1a)  
Main text (Pr. 30:1b - 33).
- Lemuel: Title (Pr. 31:1)  
Main text (Pr. 31:2-31)  
Segment i : Pr. 31:2-9  
Segment ii : Pr. 31:10-31.

Egypt:

- Pap. Louvre D.2414: Title (I,1)  
Main text (I,2 - III,15).
- Amenothes (Gk.): Title (1)  
Main text (2ff.).

TABLE II  
Instructional Wisdom Books: Type B  
3rd Millennium BC

Egypt:

Ptahhotep: Title (1-6/7; Prisse 4:1-2; L2, 1:1-2; C, 1)  
 Prologue (7/8-41; Pr. 4:2-5:6; L2, 1:2-11; C, 1-6)  
 Sub-title (42-51; Pr. 5:6-8; L2, 1:11-14; C, 6-8)  
 Main text (51-644; Pr. 5:8-19:8; rest of L2, L1),  
     incl. long Exordium (507ff.; Pr. 15:8ff.)  
 (Colophon, 645-7; Pr. 19:9; L1, vs. 2).

W. Asia:

Shuruppak (OSV):

Title (AS, rt. I, 1-6; Adab, I, 1-7)  
 Prologue (AS, rt. I, 7-8; Adab, I, 8-9)  
 Main text (AS, rt. I, 9-vs. VII, 8; Adab, I:10ff.-rev.),  
     including:  
     1st lesser sub-title (AS, rt. III, 3; Adab, II, 8-9);  
     1st main s/t & prologue (AS, rt. IV, 6, 7-8; Adab, fragm.)  
     2nd lesser sub-title (AS, rt. VI, 9)                      "        "  
     2nd main s/t & prologue (AS, vs. V, 4, 5)                "        "  
 Exordium (AS, vs. VII, 7-8)  
 End-title (AS, vs. VII, 9).

2nd Millennium BC (1st Half)

Egypt:

"Duakhety":

Title (Sall. II, 3:9-4:1; Helck, Ia-e, IIa)  
 Prologue (S. II, 4:2-6; Helck, II-III)  
 Main text (S. II, 4:6-11:4; Helck, IV-XXXg),  
     including:  
     Segment i (S. II, 4:6-9:5; Helck, IV-XXII),  
         with inner Exordium (S. II, 9:2-5; Helck, XXII);  
     S/t interjection (S. II, 9:5; Helck, XXIIIa/b);  
     Segment ii (S. II, 9:5-11:4; H, XXIIIb-XXXg),  
         with final Exordium (S. II, 11:1-4; H, XXXa-g)  
 (Colophon, S. II, 11:5).

"Sehetepibre":

Title (Posener, 81, 1-2; Kitchen, 81)  
 Prologue (P, 81, 3-8; K, 82)  
 Main text (P, 882-14; K, 88 3-47),  
     including:  
     Segment i (P, 882-9, 2; K, 883-37),  
         with inner Exordium (P, 887, 6-9, 2; K, 8832-37);

TABLE II (contd.)

S/t interjection (P, 89,3; K, 838a);  
 Segment ii (P, 889,4 - 14; K, 8838b-47),  
 with final Exordium (P, 814).

Man for his Son: Title (81)  
 Prologue (82)  
 Main text (883ff.).

Amenemhat I:

Title (Mill., I, 1-2; S. II, 10:1-2; Helck, Ia-d1)  
 Prologue (M, I, 2-3; S. II, 10:2; Helck, Id-e)  
 Main text (M, I, 3-III, 12; S. II, 10:2-12:7; Helck, II-XV),  
 incl. Exordium (M, III, 9-12; S, 12:5-7; H, XV)  
 (Colophon, S. II, 12:7-8).

W. Asia:

Shuruppak (CSV): Title (1-8)  
 Prologue (9-13)  
 Main text (14-282/3),  
 including:  
     2nd title (78-83)  
     & prologue (84-87);  
     3rd title (147-153)  
     & prologue (154-157);  
 final Exordium (279/280 - 282/3).

Shuruppak (Akk.): Title (1-2)  
 Prologue (3-6)  
 Main text (7ff., vs. 1ff.).

2nd Millennium BC (2nd Half)Egypt:High Priest Amenemhat:

Title (1-2; Urk. IV, 1408:8-17)  
 Prologue (2-3; ibid., 1408:18-1409:2)  
 Main text (3ff.; ib., 1409:3-1411:7).

Aniy: Title (Berlin tablet)  
 Prologue (Bulaq IV, 1:x-y)  
 1st s/t interject (Bulaq IV, 1:end - 2:2)  
 Main text (Bulaq IV, 2:2-10:17),  
 including:  
     Segment i (Bulaq IV, 2:2-5:4);  
     2nd s/t interject (Bulaq IV, 5:4-5);  
     Segment ii (Bulaq IV, 5:5-9:13),  
     with final Dialogue (Bulaq IV, 9:13-10:17).

## TABLE II (contd.)

Amennakhte: Title (OBM, 1-2)  
 Prologue (OBM, 2-11)  
 Main text (OBM, 12ff. - ?plus P. Ch.B.IV,  
 vs., 1:1-3:10, 4:6-5:5,  
 with Exordium, 6:3-9?).

Amenemope: Title (BM, 1:1-3:8)  
 Prologue, Ch.1 (3:8-4:2)  
 Main text, Ch.2-30 (4:3 - 27:18),  
 incl. Exordium, Ch.30 (27:6-18)  
 (Colophon, 28:1).

W. Asia:

Counsels of Wisdom: Title (K.13770:1-2)  
 (Akk.)  
 Prologue ( " :3-5/7)  
 Main text( " :6/8ff.;main tablet,  
 7 - 164/6).

1st Millennium BCW. Asia:

Solomon I: Title (Prov. 1:1-7)  
 Prologue (Prov. 1:8 - 9:18)  
 Sub-title (Prov. 10:1)  
 Main text (Prov. 10:2 - 24:34), including:  
 s/t int (22:17), Words of Wise I (22:17-24:22);  
 s/t int (24:23), Words of Wise II (24:23-34).

Ahiqar: Title (1:1)  
 Prologue (1:2 - 5:78)  
 [?Sub-title, lost (5:78bis??)]  
 Main text (6:79 - 14:223 & ff.).

Egypt:

Ankh-sheshongy: Title, lost (1:1ff.)  
 Prologue (1:1+x - 4:16)  
 Sub-title, etc. (4:17-5:19)  
 Main text (6:1-28:11).

TABLE III  
Summary of Distribution of Instructional Works,  
by Date, by Region, and by Type

<u>TYPE A</u>		<u>TYPE B</u>	
<u>EGYPT</u>	<u>W. ASIA</u>	<u>EGYPT</u>	<u>W. ASIA</u>
3rd Millennium BC		3rd Millennium BC	
Djedefhor Merikare	-	Ptahhotep	Shuruppak (OSV)
Early 2nd Millnm		Early 2nd Millnm	
-	-	"Duakhety" "Sehetepibre" Man for Son Amenemhat I	Shuruppak (CSV) Shuruppak (Akk.)
Later 2nd Millnm		Later 2nd Millnm	
Anc. Writings	Shubeawilim (Akk.)	HP. Amenemhat Counsels of Wis- dom (Akk.)	
Hori (Educ. Instrs., i - v) (Onom. Amenemope)	Shubeawilim (Hitt.)	Amennakhte Aniy Amenemope	
1st Millennium		1st Millennium	
Louvre D.2414 (?Insinger)	Solomon II Agur	Ankhsheshonqy	Solomon I Ahiqar
Amenothas	Lemuel (Advice to a Prince?)		
<u>Type A: Totals</u>		<u>Type B: Totals</u>	
13 works proper (7 Eg; 6 W.As)		16 works proper (10 Eg; 6 W.As.)	
19 works, incl. educ. works (13 Eg; 6 W.As.)			

## TABLE IV

Forms of Titles in Instructional WorksI. EGYPTA. 3rd Millennium BC:

- 1.
- Djedefhor
- (in MK form):
- M
- (edium)

Beginning of the Instruction made by:

3 TITLES, Djedefhor,  
for his son whom he brings up,  
Awibre (being) his name.

He says:- ... .

- 2a.
- Ptahhotep
- (OK/early MK form):
- M

The Instruction by ("of"):

2 TITLES, Ptahhotep,  
before the Majesty of King Isesi, living forever &  
ever.  
2 TITLES, Ptahhotep, he says:- ... .

- (2b.
- Ptahhotep
- (MK form):
- L
- (ong)

Beginning of the Instruction made by:

8 TITLES/EPITHETS, Ptahhotep.

He speaks before the Majesty of King Isesi, living forever, as follows:- ... .)

- 3.
- For Merikare
- :
- S
- (hort)

[Beginning of the Instruction made by:

the King, Khetly,  
for his son, Merikare.

[He says:-] ... .

B. Early 2nd Millennium BC:

- 4.
- "Duakhety"/Khety son of Duauf
- :
- L

Beginning of the Instruction made by:

EPITHET, Duakhety(?) (being his name),  
for his son, Pepi (being his name).

- Now he was sailing south to the Residence,  
to place him in the School of Writings,  
among the children of the grantees,  
(to be) one at the head of the Residence.

Then he said to him:- ... .

- 5.
- Amenemhat I
- :
- M

Beginning of the Instruction made by:

the Majesty of ROYAL TITLES, Amenemhat I,  
justified.

He speaks, in determining right, to his son,  
the Lord-of-All.

He says:- ... .

- 6.
- "Sehetepibre"
- :
- L

Beginning of the Instruction made by:

## TABLE IV (contd.)

7/8 TITLES &amp; EPITHETS, [Name lost].

He says by (way of) instruction to his children:- ...

7. Man for his Son: S

Beginning of the Instruction made by:  
a Man for his Son.

C. Later 2nd Millennium BC:8. High Priest of Amun, Amenemhat: L

Beginning of the Instruction made by:  
 14 TITLES & EPITHETS, Amenemhat.  
 He says by (way of) instruction to his children:- ...

9. According to Ancient Writings: S

Beginning of the Educative Instruction,  
 expressed according to Ancient Writings:- ...

10. Hori: S

Beginning of the Educative Instruction made by:  
 TITLE, Hori.

<He> says:- ...

11. Amennakhte: M

Beginning of the Educative Instruction,  
 the Precepts for the Way of Life, made by:  
 TITLE, Amennakhte,  
 <for> his (son &) apprentice, Hori-Min.  
 He says:- ...

12. Aniy: S

Beginning of the Educative Instruction made by:  
 TITLE, Aniy, (TITLE, contd.)...,  
 [for his son, .. Khonshotep?].  
 [He says:-...].

13. Amenemope: L

Beginning of the Instruction for Life,  
 the Training for Well-being,  
 All the rules for mixing with the grandees,  
 the procedure of the courtiers,

- <to> be able to counter the accusation of him who utters it,
  - to return a report to him who sends it,
  - to direct him into the ways of life,
  - to prosper him upon earth,
  - to cause his heart to enter its shrine,  
 and make him steer away from evil,
  - to rescue him from the mouth(s) of the rabble,  
 (he being) revered in the mouth(s) of the people,
- made by:

## TABLE IV (contd.)

19 TITLES & EPITHETS,  
Amenemope son of Kanakht, 2 EPITHETS,  
 <for> his son, 10 EPITHETS & TITLES,  
Horemmaekheru, by his proper name,  
 (2 lines of further relations).

He says:- ... .

14. Educational Instructions & Onomasticon:(i) Qagabu: M

[Beginning of the written Instruction made by:  
 TITLE, Qagabu,  
 for his apprentice, TITLE, Inena,  
 in Year 1, 4th Month of Shomu, Day 15.

(ii) For Pentaweret: M

Beginning of the written Instruction made by:  
 TITLE, Pentaweret,  
 in Year 10, 4th Month of Akhet, Day 7,  
 when the King was in Pi-Ramessē.

(NB: Pentaweret, exceptionally, is the pupil, not the teacher.)

(iii) Nebmare-nakhte: M

Beginning of the written Instruction made by:  
 2 TITLES, Nebmare-nakhte,  
 for his apprentice, WenemdyAmun.  
 TITLES Nebmare-nakhte speaks to TITLE WenemdyAmun:-... .

(iv) Piyay: S

Beginning of the written Instruction made by:  
 TITLE, Piyay, TITLE.  
 And to say:- ... .

(v) Setekhmose: S

Beginning of the written Instruction made by:  
 TITLE, Setekhmose.  
 (NB: Nothing more of this work so far survives.)

(vi) Onomasticon of Amenemope: L

Beginning of the Instruction (for) clearing the mind,  
 (for) educating the ignorant,  
 (for) knowing all that exists;  
 - what Ptah created, what Thoth copied down;  
 Heaven with its affairs, Earth and its contents;  
 what the mountains belch forth, what is watered by flood;  
 namely, all upon which Re has shone,  
 everything that grows upon Earth's  
 back;  
 - excogitated (by):  
 TITLE, Amenemope son of Amenemope.  
 He says:- ... .



## TABLE IV (contd.)

D. 1st Millennium BC:15. Papyrus Louvre D.2414:

S

The Teaching of: TITLE, (Personal name omitted),  
which he gave (to) his beloved son:- ... .

16. Ankh-sheshongy:

-

[LOST].

II. WESTERN ASIA: LEVANTA. 3rd Millennium BC:

(None yet attested; Ebla??)

B/C. 2nd Millennium BC:17. Shube-awilim (Hitt.):

-

[LOST].

D. 1st Millennium BC:18. Solomon I:

L

(1:1) The Proverbs of Solomon, son of David, TITLE,

(2) to know wisdom &amp; instruction,

to discern the words of understanding;

(3) To receive instruction in wise dealing,

in righteousness, judgement, &amp; equity;

(4) To give subtlety to the simple,

to the youngster, knowledge &amp; discretion;

(5) That the wise man may hear, &amp; grow in learning,

and that a perceptive man may gain sound  
counsel;

(6) To understand a proverb and a figure,

the words of the wise & their dark say-  
ings.(7) The fear of YHWH is the beginning of knowledge,  
the foolish despise wisdom & instruction.19. Solomon II, ed. by Hezekiah's men:

M

(25:1) These also are Proverbs of Solomon,which the men of Hezekiah, TITLE, copied out.20. Agur:

S

(30:1) The Words of Agur, son of Yakeh, EPITHET.21. For Lemuel:

S

(31:1) The Words of TITLE, Lemuel, EPITHET,

which his mother taught him.

22. Ahiqar (Aram.):

M

These are the Words of (one) Ahiqar by name, EPITHETS,  
who taught his son [Nadin?]. ... .

III. WESTERN ASIA: MESOPOTAMIAA. 3rd Millennium BC:23a. Shuruppak (OSV, Abu Salabikh):

M

## TABLE IV (contd.)

Intelligent one, knowing words,  
   living in the Land;  
Shuruppak, the ÚR.AŠ,  
 Intelligent one, knowing words,  
   living in the Land;  
Shuruppak, to his son, gave instructions: . . . .

- 23b. Shuruppak (OSV, Adab): M  
       [Intelligent one, making elaborate words,  
   knowing words,  
   living in the Land,  
       [Shuruppak], the ÚR.AŠ;  
       Intelligent one, making elaborate words,  
   knowing words,  
   [living in] the Land,  
       [Shuruppak], the ÚR.AŠ,  
           to his son, gave instructions: . . . .

B. Early 2nd Millennium BC:

24. Shuruppak (CSV): L  
       1. In those days, in those far-off days,  
       2. In those nights, in those faraway nights,  
       3. In those years, in those far-off years,  
       4. In that day, the intelligent one, making elaborate words,  
   knowing words,  
   living in the Land;  
       5. Shuruppak, the intelligent one, making elaborate words,  
   knowing words,  
   living in the Land;  
       6. Shuruppak, to his son, gave instructions,  
       7. - Shuruppak son of Ubartutu,  
       8. - to Ziusudra his son, gave instructions: . . . .

25. Shuruppak (Old-Babyl. Akk. version): S  
       1. Shuruppak [... EPITHETS ?..],  
       2. Ut-napusate [... his son, addressed ??].

C. Later 2nd Millennium BC:

26. Shube-awilim (Akk. version): L  
       Hear the counsel of Shube-awilim,  
           whose hearing is like (that of) Enlil-banda,  
       The wise counsel of Shube-awilim,  
           at hearing which, Enlil-banda was pleased.  
       From his mouth go forth rulings that endure,  
   for men who are poor,  
       For Zurranku, his firstborn, has gone forth his counsel,  
           he has unveiled reflection(?) & piety(?).  
       27. Counsels of Wisdom (Akk.): S  
           (a) K.13770: (b) BM.80-7-19, 283:  
       1. A learned man [...d...], 1. A man of clay(?)...  
       2. in wisdom [he spoke??]. ...

TABLE IV (end)

Index of Forms of Titles, by Length & Date

<u>Short</u> (12)	<u>Medium</u> (10)	<u>Long</u> (9)
<u>3rd Millnm:</u>		
Merikare	Djedefhor Ptahhotep (OK) Shuruppak (OSV)	-
<u>Early 2nd Millnm:</u>		
Man for Son Shuruppak (Akk.)	Amenemhat I	Ptahhotep (MK) "Duakhety" "Sehetepibre" Shuruppak (CSV)
<u>Later 2nd Millnm:</u>		
Anc. Writings Aniy  Hori  Educ. Instrs., iv, v  Counsels of Wisdom	Amennakhte Educ. Instrs., i, ii, iii	HP Amenemhat Amenemope  Onomasticon of Amenemope Shubawilim (Akk.)
<u>1st Millnm:</u>		
P. Louvre D.2414 Agur Lemuel	Solomon II Ahiqar	Solomon I

## TABLE V

Forms of Sub-Titles and Titular InterjectionsI. Formal Sub-TitlesA. 3rd Millennium BC:1. Ptahhotep (42-51):L

Beginning of the Precepts of good speech, spoken/made by:

- 9 TITLES & EPITHETS, Ptahhotep,  
 - in instructing the ignorant to become wise,  
     in rules of good speech,  
 - as being beneficial to who(ever) heeds it,  
 - as being harmful to who(ever) shall disregard it.

So he said to his son (Ptahhotep Jr.): - ... .

2. Shuruppak (OSV):S (multiple)

1st lesser s/t:

Shuruppak, to his son, gave instruction (AS,rt.III,3).

1st main s/t &amp; sub-prologue:

Shuruppak, to his son, gave instruction (AS,rt.IV,6-8)

:my son, let me give you instructions,  
 :may you pay heed to them.

2nd lesser s/t:

Shuruppak, to his son, gave instruction (AS,rt.VI,9)

2nd main s/t &amp; sub-prologue:

Shuruppak, to his son, gave instruction (AS,vs.V,4-5...).

:my son, let me give you instructions,  
 [next line, unintelligible].

(‘ Adab adds UR.AŠ, but is otherwise fragmentary.)

B. Early 2nd Millennium BC:3. Shuruppak (CSV):M/L1st s/t & sub-prologue:2nd s/t & sub-prologue:147. City-leader, famous(?);  
cleverest of the land;78. Shuruppak to son gave instr,

148. (as across)

79. - Sh., son of Ubartutu,

149. " "

80. - to Ziusudra his s. gave in.

150. " "

81. A 2nd time, Sh. " " " "

151. A 3rd time, " "

82. - Sh., son of Ubartutu,

152. (as across)

83. - to Ziusudra his s. gave in.

153. " "

84. :my son, let me instr. you,  
may you take my instr.

154. " "

85. :Ziusudra, let me tell a word,  
may you heed it;

155. " "

86. - my instrs, don't neglect,

156. " "

87. - the word I speak, don't  
transgress.

157. " "

## TABLE V (contd.)

C. 1st Millennium BC:4. Solomon I: S(10:1) The Proverbs of Solomon.5. Ankh-sheshongy: L

(4:17-5:19)

See, the Instruction written by:

TITLE, Ankh-sheshongy son of Tjinufer,  
his mother being Snt...Pth(?),

(for) his son,

on the sherds of the jars of mixed wine brought to him,  
while imprisoned in the Houses of Delay, Na'ampanehes,  
saying:-'Oppression and misfortune, my great lord Pre,  
Oppression & misfortune are mine for not killing a man.It is a crime against you, my great lord Pre,  
Is this how Pre shows his anger against a land?O you people who shall find these sherds,  
Heed me cncerning how Pre shows his anger against a  
land!When Pre is angry with a land, he... (does such & such),  
(certainly 13, possibly 14, such lines).  
.  
.Hereafter, the words that Ankh-sheshongy son of T. wrote,  
on the sherds of the jars brought to him,  
holding mixed wine,to give them as a Teaching to his son,  
they being repeated to Pharaoh & his grandees daily.Ankh-sheshongy son of T. knew he would stay in prison,  
for they had not released him;(So) he wrote on the -herds the things in which he could  
instruct his son.

(Thus) written:- ... .

II. Titular InterjectionsA. Early 2nd Millennium BC:1. "Duakhety": M

(S.II,9:5;

H.XXIIIa/b) I shall tell you of yet other matters,  
to instruct you that you may know  
"how" to stand in the arena of contention.2. "Sehetepibre": S/M

(P,89:3-4)

Another opportunity for enlightening(?) your minds,  
as something beneficial therewith(?), with your ser-  
vants.

## TABLE V (contd.)

B. Later 2nd Millennium BC:

3. Aniy: 1st titular int. (I: end - 2:2) S/M  
[See, I tell you these] excellent [matters],  
which should weigh with you,  
Do them, desire them, all evil shall [be far] from you!
- 2nd titular int. (5:4-5) S/M  
See, I tell you these excellent matters,  
which should weigh with you,  
Do them, you'll do well, all evil shall be far from you!

C. 1st Millennium BC:

4. Solomon I: 1st titular int. (Prov.22:17) S  
Incline your ear. and hear words of wise men;  
and your heart, apply (it) to my knowledge.  
2nd titular int. (Prov.24:23) S  
These also belong to the wise.

### III. Recurrent Cross-Headings (Numbered)

A. 3rd Millennium BC:

- [1. Shuruppak (CSV): See I, B. 3, above. L]

B/C. 2nd Millennium BC:

2. Amenemope: Long series,  
1st Chapter  
2nd Chapter  
.  
.  
30th Chapter.

D. 1st Millennium BC:

- [illegible]

TABLE VI  
Prologues of Instructional Works

<u>Short</u>	<u>Medium</u>	<u>Long</u>
<u>3rd Millnm:</u>		
Shuruppak (OSV) :exhortation	Ptahhotep :narr. dialogue	-
<u>Early 2nd Millnm:</u>		
Amenemhat I :exhortation "Sehetepibre" :exhortation Man for his Son :exhortation Shuruppak (Akk.) :exhortation	"Duakhety" :aims (exhortn.) Shuruppak (CSV) :exhortation	-
<u>Later 2nd Millnm:</u>		
HP Amenemhat :exhortation Counsels of Wisdom (K.13770) :exhortation	Amennakhte :exhortation Amenemope :exhortation (Aniy?)	(Aniy?)
<u>1st Millennium:</u>		
-	-	Solomon I :exhort. & instr. Ahiqar :biogr. narr. Ankhsheshonqy :biogr. narr.

TABLE VII  
Instructional Works : Main Texts

§1. Unitary, Undifferentiated Text (All Periods)

(Total: 18 works, plus 5 'educational', plus 4 fragments)

<u>TYPE A</u>	
<u>Egypt</u>	<u>W. Asia</u>
<u>3rd Millnm</u> : Djedefhor (Kagemni)	-
<u>2nd Millnm</u> : Anc. Writings Hori 'Educ.' Writings, i-iv Onomasticon	Shube-awilim (Akk.) Shube-awilim (Hitt.)
<u>1st Millnm</u> : (Saite In- struction) P. Louvre D.2414 Amenothas	Advice to a Prince  Solomon II Agur

<u>TYPE B</u>	
<u>3rd Millnm</u> : Ptahhotep	-
<u>Early 2nd Millnm</u> : Amenemhat I Man for his Son	Shuruppak (Akk.)
<u>Later 2nd Millnm</u> : HP Amenemhat Amennakhte(?)	Counsels of Wisdom
<u>1st Millnm</u> : Ankhsheshonqy	Ahiqar

§2. Two- or Three- Sectioned Text (All Periods)

(Total: 6 plus 1)

<u>TYPE A</u>	
<u>3rd Millnm</u> : Merikare (3, no s/t)	-
<u>Early 2nd M</u> : "Sehetepibre" (2; 1 s/t interject.)	-
<u>1st Millnm</u> : -	Lemuel (2; no s/t)



TABLE VII (end)

TYPE B

<u>Early 2nd Millnm:</u> "Duakhety" (2; 1 s/t interject.)	[Shuruppak (CSV)] (3; 2 s/t; here or 83)
<u>Later 2nd Millnm:</u> Aniy (2 or 3; 2 s/t interjects.)	-
<u>1st Millnm:</u> -	Solomon I (3; 1 s/t, 2 s/t interjects.)

83. Multi-segmented Text (Most Periods)

(Total: 4 works, 1 perhaps really 82?)

TYPE A

<u>1st Millnm:</u> [?P. Insinger, (25 numbered chapters)	-
--	---

TYPE B

<u>3rd Millnm:</u> -	Shuruppak (OSV) (5/6 segments, 4/5 s/t)
<u>Early 2nd Millnm:</u> -	[Shuruppak (CSV)] (3 segments; 2 numbered s/t) - here or 82 above.
<u>Later 2nd Millnm:</u> Amenemope (30 numbered chapters)	-

TABLE VIII

Exordia, Epilogues, of Instructional Works

1. <u>Present</u>	2. <u>Absent</u>	3. <u>Evidence Lost</u>
<u>3rd Millnm:</u>		
Kagemni (-) :med(ium), narr.	-	Djedefhor (A)
Ptahhotep (B) :long 8-fold address & farewell.		Shuruppak (B) (OSV, Adab)
Merikare (A) :med; injunctns & fare- well		
Shuruppak (OSV, AS) (B) :short injunctn & end-1.		
<u>Early 2nd Millnm:</u>		
"Duakhety" (B) :2 med, inner & final (exhorttns)	Man for Son (-Sagesse inconnue) (B)	Shuruppak (Akk.) (B)
"Sehetepibre" (B) :2 med. inner & final (exhort. & injunctn)		
Amenemhat I (B) :med, injunctn & farewell		
Shuruppak (CSV) (B) :short invocation		
<u>Later 2nd Millnm:</u>		
Aniy (B) :'long'(letter-dialogue)	Hori (A)  Educ.i,ii,iii (A)	HP Amenemhat (B)  Anc. Writings (A)
[Amennakhte?], ChB. IV (B) :long injunction	Counsels of Wisdom (B)	Educ.iv,v (A); &  Onomasticon (A)
Amenemope (B) :Ch.30 (med;adv.t.)		Shubeawilim (Hitt.) (-)
Shubeawilim (Akk.) (B) :med. contemplation.		
<u>1st Millnm:</u>		
-	Solomon I(B) Solomon II(A) Agur (A) Lemuel (A) Coun.Pess.(A) Adv. Prce (A) P. Lvre D.(A) Ankhsheshonqy (B)	Ahiqar (B) Saite Instruction (-)  Amenothos (A)

## TABLE IX

Specimens of 'Verse Structure'1. One-line Units (single colon;stich(os);line).1a. Simple 1-line units:

(no context)

Shuruppak (OSV):

(AS,V,12)

Scatter not your sheep in untried grazing.

Shuruppak (CSV):

(70)

The slanderer turns like a 'turncoat'.

Amenemope:

(Ch.15; 17:5) Do good, that you may reach my position.

P. Louvre D.2414:

(2:2)

Make not an evil man your companion.

1b. Binary 1-line units:

(no context)

Shuruppak (OSV;CSV):

(AS,II,4; 17)

Make not a well in a field, water will harm  
(it) for you(?).Amenemope:(Ch.3; 5:12) Pause before an opponent, yield before an  
attacker.Ankhsheshongy:

(6:7) Enquire about everything, that you may know it.

(8:7) Enjoy your youth, the holiday is short.

1c. Verbal Reiteration:Shuruppak (CSV, cf. OSV):14-22,40-45,52-59,158-162,248-251.

- all, negative imperatives, 'Do not..', more obvious in English, French or German than in Sumerian where the negative-imperatives (at phrase-end, as part of verb) are less striking.

Ankhsheshongy, passim: (e.g., Neg. impers., m-'r, cols. 6, 7, 14, 16, 17):Col.8:18,19,22 - 9:4: 'The blessing (rnnt) of x is y'.Col.10:11-25, 11:1-4: 'Oh may (hmy e)...' such & such be so.Col.21:1-12: 'There is no (mn) x who/which does/is y'.2. Two-line Units (couplet;bicolon;distich).2a. Synonymous parallelism:Djedefhor: Embellish your house in the Necropolis,

Perfect your abode in the West.

Amenemope: Beware of robbing the poor,

(Ch.2; 3:4-5) (&amp;) of violating the weak.

TABLE IX (contd.)Ankhsheshongy:

(Col.20:10-11) One who's run finds sitting down pleasant,  
 One who's sat finds standing up pleasant.

2b. Synthetic parallelism:Ptahhotep:

(16-17) The mind has gone, forgetting yesterday,  
 The bones, through long (age) are suffering.

Shuruppak (CSV):

(188-189) [The rich man] is well-equipped,  
 The rich man provides wheat for the poor man.

Hori: Set your mind on writing supremely,  
 - high office comes to whoever does so.

Ankhsheshongy:

(Col.21:15-16) Be not greedy, that you be not thwarted,  
 Be not mean, that you be not hated.

2c. Antithetic parallelism:I. Real:-

Shuruppak (OSV, CSV): Love maintains a family,  
 (AS,vs.IV,4-5; 207-8) Hate destroys a family.

Man to Son: Who resolves matters has no sorrow,  
 (86) But a malicious saying [destroys] who utters it.

Ankhsheshongy:

(Col.18:19-20) Who likes his house to live in, warms it to  
 the roof,  
 Who dislikes it, builds it & mortgages it off.

II. Unreal:-

Solomon I: The blessing of YHWH enriches,  
 (Prov.10:22) And he adds no sorrow with it.

2d. Balanced Phrases:

Kagemni: If you sit (to eat) with company,  
 shun the food that you love.

Shuruppak (OSV, CSV): With well-established property,  
 (AS,vs.II,13f.;106-7) my little one, nothing compares.

Amenemope: Do not eject a servant of God,  
 (Ch.5;6:16f.) to confer benefit on another (man).

P. Louvre D.24114: Be not angry with (your) mother,  
 (1:14) that you be not despised.

3. Three-line Units (triplet;tricolon;tristich).

Shuruppak (CSV): The liar, his bag judges him,  
 (111-113) The boaster has set up an empty bag,  
 (Synonymous, The braggart has set up an empty mouth.  
 1+1+1)

Hori: Your father was subject to God's words,  
 (Synthetic) he being respected on the way,  
 1+2 he doing well under him.

## TABLE IX (contd.)

Djedefhor: Accept (that) death is humiliating for us,  
 (86;antithetic Accept (that) life is exalting for us,  
 plus paradox; - the house of death is for life.  
 2+1)

Shuruppak (CSV): Bread brings down the mountaineers,  
 (183-5;synthetic, - it brings traitors & aliens along,  
 1+1'+1) Bread brings men down from the mountains.

Anksheshongy: No gain from my son, if I profit not from  
 (Col.24:22-24; his wages,  
 triple parallism;No gain from my servant, if he does not do  
 1+1+1) my work,  
 No gain from my brother, if he heeds not my  
 troubles.

4. Four-line Units (quatrains).

Ptahhotep (882-4): 82:If you find an opponent in full cry,  
 (60-63,68-71,74-77; Self-controlled,more notable than you,  
 twin couplets, each Bend your arms, bow your back,  
 balanced phrases) React not against him, he will not  
 equal you.

83:If you find an opponent in full cry,  
 Your equal on your level,  
 By silence you'll show better than he,  
 As he speaks badly.

84:If you find an opponent in full cry,  
 A lesser man, not your equal,  
 Rage not at him, when he blunders,  
 Leave him be, he'll punish himself!

Shuruppak (CSV): Transgress not people's dwellings,  
 (61-64;couplets "Go away, go away", they'll tell you.  
 with alternation) Break not the garden's side of reeds,  
 "Restore, restore", they'll tell you.

Amenemope: If you spend your time, these things in  
 (Ch.2;3:17-4:2) your heart,  
 (1-3,balanced phr, You will find it a success,  
 double chiasmus) You will find my words a store of life,  
 Your body will flourish on earth.

5. Five-line Units (pentads).

Anksheshongy: Insult not a nobleman -  
 (Col.22:21-25; When insult occurs, fighting follows;  
 synthetic chain, When fighting occurs, killing follows.  
 1+2+2) No killing happens without God knowing;  
 Nothing happens except what God ordains.

6. Six-line Units.

Examples, cf. Amenemope, Ch.4 (6:1-6,7-12), Ch.6 (8:19-9:4).  
 cf. also Ptahhotep (88), 145-150.

7. Seven-line and Larger Units. Examples:-

Shuruppak (CSV), 163-169 (7/8 lines). Amenemope, Ch.6  
 (8:1-8), 8 lines, and Ch.7 (9:16-10:5), 10 lines.

TABLE X  
Key to Sources for Works, & Abbreviations,  
in Tables I--IX

NB: This table is not a bibliography, but a simple guide.

EGYPT:-

For Kagemni: Gardiner, JEA 32(1946), 71-74, cf. *ibid.*, 37(1951), 109f., Federn, *ibid.*, 36(1950), 48-50; Scharff, ZAS 77(1941), 13-21; Posener, RdE 6(1951), 32f. Other translations, W.K. Simpson (ed.), *Literature of Ancient Egypt*, 1972 (2nd. ed., 1973), 177-9; Lichtheim, *Ancient Egyptian Literature*, I, 1973, 59-61.

Djedefhor: Brunner-Traut, ZAS 76(1940), 3-9 (OM- Ostrakon Munich); Posener, RdE 9(1952), 109-11, and 18(1966), 62-65. Also, Simpson (2nd ed.), 340; Lichtheim, I, 58f.

Ptahhotep: Zába, *Les maximes de Ptahhotep*, 1956 (P(risse), L1, L2, the main MSS; text numbered in 647 'lines'); Simpson, 159-176; Lichtheim, I, 61-80.

For Merikare: Helck, *Die Lehre für König Merikare*, 1977; Simpson, 180-192; Lichtheim, 97-109.

Khety son of Duauf ("Duakhety"): Helck, *Die Lehre des DW3-Htjj*, I-II, 1970; Simpson, 2nd ed., 329-336; Lichtheim, I, 184-192.

"Sehetepibre": Posener, *L'enseignement loyaliste...*, 1976; the stela only in Simpson, 198-200, & Lichtheim, I, 126, 128.

Man for his Son: 1st part, Kitchen, *Oriens Antiquus* 8(1969), 189-208; Simpson, 337-9 (2nd ed.); middle part ('counsels of prudence'), Kitchen, *ibid.*, 9(1970), 203-210; end part ('sagesse inconnue'), Posener, RdE 7(1950), 71-84. For the three as one work see Posener's paper in this volume.

Amenemhat I: Helck, *Der Text der "Lehre Amenemhets I für seinen Sohn"*, 1969; Simpson, 193-7; Lichtheim, I, 135-9.

H(igh) P(riest) Amenemhat: Gardiner, ZAS 47(1910), 87-99; Helck, *Urkunden der 18. Dynastie*, Heft 18(1956), 1408-11, and transl., *Urk. IV*, Deutsch, 1961, 82f.

According to Ancient Writings: Fragments, cf. Posener, RdE 6(1949), 42, No. 54 (text of OBM. 5631 is in Černý-Gardiner, *Hieratic Ostraca*, I, 1957, pl. 88), plus O. Petrie 11 (*ibid.*, pl. 1; tr., Gardiner, *Wiener Ztschr. f. Kunde d. Morgenlandes* 54(1957), 43-45; O. Turin 6391 (Posener, RdE 8(1951), 184-5, cf. *ib.*, 10(1955), 72, n.1), and other fragments.

Ani: no current ed.; text, Suys, *La Sagesse d'Ani*, 1935, and other fragments (e.g., Černý-Posener, *Papyrus hiératiques de Deir el-Médineh*, I, 1978, 1-4, pls. 1-8a); new transl., Lichtheim, II, 1976, 135-146.

Amennakhte: 'Part A', Posener, RdE 10(1955), 61-72; 'Part B', perhaps the praise of early sages, P. Chester Beatty IV, cf. Simpson, 2nd ed., 341f., Lichtheim, II, 176-8.

Hori: O. Gardiner 2 (OG), in Černý-Gardiner, *op.cit.*, pl. 6:1; not yet translated; Kitchen, forthcoming.

## TABLE X (contd.)

Amenemope: Ruffle, *The Teaching of Amenemope* (forthcoming); cf. Simpson, 241-265; Lichtheim, II, 146-163.

"Educational Instrs.", i-v: (i) Qagabu, (ii) For Pentaweret, (iii) Nebmare-nakht, in Gardiner, *Late-Egyptian Miscellanies*, 34, 79, 99f. (hierogl. text), and Caminos, *Late-Egyptian Miscellanies*, 1954, 125ff., 303ff., 373ff. (translations); (iv) Piyay, P. Lansing 8:8ff., cf. Caminos, 400ff.; (v) Setekhmose, hierogl. title-line only- Spiegelberg, *Hieratic Ostraka & Papyri*, 1898, pl.1:4.

Onomasticon of Amenemope: Full ed., Gardiner, *Ancient Egyptian Onomastica*, I-III, 1947; title, see Vol. I, 1'-3'.

Saite Instruction: Unpublished; cf. Posener & Garnot, *Les sages-ses du Proche-orient ancien*, 1963, 153-7.

Anksheshongy: Glanville, *Catalogue, Demotic Papyri*, British Museum, II, 1955, cf. also Gemser, *Vetus Testamentum*, Supplement, VII, 1960, 105.

P. Louvre D.2414: Volten, in *Studi in Memoria di Ippolito Rosellini*, II, 1955, 271-280.

P. Insinger and parallels: cf. Volten, *Das Demotische Weisheitsbuch*, in *Analecta Aegyptiaca*, II, 1941.

Amenothēs son of Hapu: Greek fragment, in Gk only, Wilcken in *Aegyptiaca*, *Festschrift für G. Ebers*, 1897, 142-152.

## MESOPOTAMIA &amp; LEVANT:

Shuruppak (OSV): Old-Sumerian Version, MSS from Tell Abu Salabikh (AS) and Adab, see next entry.

Shuruppak (CSV/C1SV): Classical Sumerian Version, see B. Alster, *The Instructions of Shuruppak*, 1974, and his *Studies in Sumerian Proverbs*, 1976.

Shuruppak (Akk.): Akkadian version; transliteration, Alster, 1974, 121f.; translated, W.G. Lambert, *Babylonian Wisdom Literature*, 1960, 92-95.

Shube-awilim: Akkadian version, & Hittite version, see Nougayrol & Laroche, in Schaeffer (ed.), *Ugaritica V*, 1968, 273-290, & 779-784.

Ahiqar: Aramaic version; Sachau, *Aramäische Papyrus & Ostraka aus Elephantine*, 1911, 147-182, pls. 40-50; Cowley, *Aramaic Papyri of the Fifth Century BC*, 1923, 204-228; cf. also P. Grelot, *Documents araméens d'Égypte*, 1972, 432-452 (rearranged to fit later versions).

Solomon I: Proverbs 1-24; Solomon II: Proverbs 25-29; Agur: Proverbs 30; For Lemuel: Proverbs 31. All readily available in the Hebrew Bible (Old Testament) & in numerous modern translations

OBSERVATIONS ON PAPYRUS INSINGER

*Miriam Lichtheim, Los Angeles*



In the course of preparing a new translation of Papyrus Insinger, I became ever more impressed by the strangeness of this work and by the many problems it raises. This paper is an attempt to clarify some of these problems, an attempt which seems all the more justified as the last thirty years have brought no significant advance in the study of this notoriously difficult text<sup>1</sup>. The following points will be discussed : I. The monostichic composition of Demotic Instructions. II. Some key terms of Papyrus Insinger's vocabulary. III. Papyrus Insinger's views on Fate and Fortune and their expression by means of paradoxes. IV. Hebrew and Greek parallels.

- 
- 1 Principal editions, translations, and studies : W. Pleyte and P.A.A. Boeser, *Suten-Xeft, le livre royal; Papyrus démotique Insinger* (Monuments égyptiens du Musée d'Antiquités des Pays-Bas à Leide 34), Leiden 1899. - *Suten-Xeft, le livre royal; édition en phototypie* (Supplément à la 34e livraison des Monuments égyptiens du Musée d'Antiquités des Pays-Bas à Leide), Leiden 1905. - P.A.A. Boeser, *Transkription und Uebersetzung des Papyrus Insinger : Internationales Archiv für Ethnographie* 26 (1925) = OMRO N.S. 3/1 (1922). - F. Lexa, *Papyrus Insinger; les enseignements moraux d'un scribe égyptien...*, Paris 1926. - P.A.A. Boeser, *Demotic Papyrus from Roman Imperial Time : Egyptian Religion* 3 (1935) 27-63. - A. Volten, *Kopenhagener Texte zum Demotischen Weisheitsbuch* (Analecta Aegyptiaca I), Copenhagen 1940. - Idem, *Das Demotische Weisheitsbuch* (Analecta Aegyptiaca II), Copenhagen 1941. - R.J. Williams, *The Morphology and Syntax of Papyrus Insinger* (Ph.D. diss.) Chicago 1948. - F.W. von Bissing, *Altägyptische Lebensweisheit*, Zürich 1955, 91-120. - G. Botti und A. Volten, *Florentiner Fragmente zum Texte des Papyrus Insinger : Acta Orientalia* 25 (1960) 29-42. - E. Bresciani, *Letteratura e poesia dell'antico Egitto*, Turin 1969, 585-610.

## I

In contrast with all earlier Egyptian wisdom texts, the three presently known Demotic Instructions - Ankhsheshonq<sup>2</sup>, Papyrus d  motique Louvre 2414<sup>3</sup>, and Papyrus Insinger - are composed of single sentences which are grammatically and logically complete and selfcontained. Each sentence, moreover, occupies a single line on the page<sup>4</sup>. For convenience, I shall call this method "monostichic composition", it being understood that the term "monostich" is here used to denote a prose sentence and not a metrically structured line. Prior to the publication of the Instruction of Ankhsheshonq this mode of composition was not well understood. In particular, A. Volten's valuable study of Papyrus Insinger was marred by his mistaken claim that the sentences in Papyrus Insinger were normally paired by "poetic" parallelism in the manner of earlier Instructions, and that the single sentence ("Einzelvers"), far from being the basic mode of composition, was the end-product of the Demotic author's progress in abstract thinking<sup>5</sup>. Since then, the Instruction of Ankhsheshonq has taught us that the monostich was not the occasional product of Papyrus Insinger's abstract thinking; instead, the single sentence turned out to be the original mode of composition in the oldest of the three Demotic Instructions, a work

---

2 Glanville, 'Onkhsheshonqy; Stricker, OMRO 39 (1958) 56-79.

3 Volten, in : Studi in memoria di Ippolito Rosellini, II, 271-280 & 2 plates.

4 The small fragment of an Instruction in the Michaelides collection, published by Bresciani in Oriens Antiquus 2 (1963) 1-4 & plate, also consists of single sentences. They are, however, not written stichically but rather continuously, with short spaces separating one sentence from the next.

5 Volten, Das Demotische Weisheitsbuch, 122-150.

not notable for abstraction but rather for concrete and pictorial language. Now if monostichic composition is characteristic of Demotic Instructions from the beginning, how should we account for this major innovation ?

To find the answer we must first ask whether there are any remnants of Hieratic Instructions, of the New Kingdom or later, which anticipate the change. At first sight, the large Ostrakon Petrie No. 11<sup>6</sup>, with its sixteen stichically written sentences, each containing a negative injunction introduced by "Do not", looks as if it might be the missing link. But closer inspection shows that each line consists of two sentences which form couplets; e.g. (Vs.1) :

Do not spare your body while you are young;

food comes through the hands, nourishment through the feet.

The report on the still unpublished Late-Hieratic Instruction in Papyrus Brooklyn 47.218.135 also indicates that the precepts are formulated as couplets<sup>7</sup>. Thus it looks as if all Hieratic Instructions presently known employed the metrically structured distich as the basic unit of composition, a unit which in most Instructions was enlarged into tristichs and tetrastichs and shaped into longer sequences. How then can we explain the Demotic monostich ?

My initial response - and I believe it was shared by the other members of the Symposium - was to view this new mode of composition as an indication that the Demotic Instructions were collections, or anthologies, of current single-sentence proverbial

---

6 Černý/Gardiner, Hieratic Ostraca I, plates I-IA, and Gardiner, in : WZKM 54 (1957) 43-45.

7 Posener/Sainte Fare Garnot, in : Les sagesses du proche-orient ancien, 153-157.

sayings. Ankhsheshonq, indeed, gives the impression of being just such an anthology of miscellaneous sayings, and it was so judged by its editor<sup>8</sup>. Further reflection, however, reveals the insufficiency of this explanation.

The first objection is this : if Ankhsheshonq is a miscellany, Papyrus Insinger clearly is not, for it has a significant amount of order and structure, and a distinct point of view. Secondly, if Ankhsheshonq is an anthology, we still have to explain why its author assembled single-sentence prose sayings into a work which he termed an Instruction when he thereby broke the rules that had governed the composition of Instructions until his day. Thirdly, it does not appear likely that the more than five-hundred monostichic sayings of Ankhsheshonq were all of them genuine proverbs or widely known maxims; for a large proportion of them look like ad-hoc creations of the author-compiler. And if he added to an existing core of proverbial sayings, why did he not shape the maxims at least into distichs in the manner of the Petrie Ostrakon, so as to give them a traditional form ?

The answer to these questions might be found if we focus on two phenomena which accompany the development of Demotic literature. The first is the fact that when the Demotic vernacular began to be written it was for a long time used only for legal and business documents. Only after a considerable lag was its use extended to the creation of literary works. The second is the fact that the vast majority of Demotic literary works are prose works. The few exceptions include such Late-Demotic texts as the "Satiric Poem of the Harper", which has metrical structure as well as verse points<sup>9</sup>, and the fragment of a hymn to Isis preserved in

---

8 Glanville, 'Onchsheshonqy, XIV : "It seems to me more probable that we have an original Anthology of Proverbs, written down as they came into the author's mind."

9 The understanding of this difficult text has recently been much advanced by E. Lüddeckens, in : Assmann/Feucht/Grieshammer (Hrsg.), Fragen an die altägyptische Literatur, 325-348.

Papyrus Heidelberg 736<sup>10</sup>.

The slowness in extending the Demotic vernacular to literature and the scarcity of Demotic poetic works suggest a repetition of the process which delayed the emergence of Late-Egyptian as a literary language and hampered its use in poetry. In both cases, the reluctance to employ the vernacular strengthened the dominance of Middle Egyptian as the language of literature. Thus, when Demotic literature emerged it assumed the forms of prose writings owing to the underlying disinclination to adapt the vernacular to the formal, elevated style required of poetry. This, I suggest, explains why the Demotic writers abandoned the style of the earlier Instructions, with their metrically formed and integrated sequences, and contented themselves with assembling bald, single-line prose sentences. Being single sentences, they were of necessity prose sentences, since Egyptian metrical forms depended absolutely on the distich and its derivatives.

But is Ankhsheshonq an anthology of proverbial sayings, and not rather a collection of current sayings combined with maxims invented by the author-compiler? The latter seems more plausible for a number of reasons. (1) Many of the precepts are narrow and specific and thus lack the generality as well as the pithiness characteristic of proverbs. (2) The work does have rudiments of organisation by which sayings that are similar in form or content are often strung together in chains. This method suggests that the author used transmitted sayings as starting points for developing a theme by adding inventions of his own. (3) In some instances several sentences are logically connected so as to lead up to a specific teaching, e.g. :

Borrow money at interest and put it in farmland.

Borrow money at interest and take a wife.

Borrow money at interest and celebrate your birthday.

Do not borrow money at interest in order to live well on it.

(Ankhsheshonq 16/9-12).

---

10 See Spiegelberg, ZÄS 53 (1917) 33-34.

Not being subject to the conventions of metrical form, the monostichs of Ankhsheshonq vary considerably in length. Short, pithy sayings predominate, but longer sentences with subordinate clauses are also fairly common. Furthermore, there are bipartite sentences which are, in fact, two main clauses juxtaposed, e.g.:

Let your wife see your wealth; do not trust her with it.

(Ankhsheshonq 12/13).

The Louvre Demotic Papyrus 2414 also has sentences of varying length, with a marked preference for longer periods which, in several cases, extend over two lines, e.g. :

Do not let your son take a wife of his own choosing,

lest he ruin what you have made. (3/4-5)

The use of longer periods suggests that the limitation inherent in the monostich was felt and efforts were made to mitigate it. Attempts to overcome the limitation of the monostich are clearly at work in the composition of Papyrus Insinger.

Compared with Ankhsheshonq, the author of the Demotic Instruction preserved in Papyrus Insinger made a number of significant changes in the use of the monostich. (1) The sentences were standardized to an average length with little variation. (2) Sentences of the same type were strung together in chains in a more meaningful manner than in Ankhsheshonq. (3) As an alternative to the chain, a precept was followed by a generalizing explanation in such a way as to make a logical unit out of two sentences. (4) Generalized gnomic observations were paired by combining parallel structure with antithetical meaning. (5) Sometimes two sentences were connected not only logically but also syntactically, either by a pronoun, e.g. :

The fool who forgets the morrow will lack food in it.

The little he has is good if he is sated with plenty of food.

(Insinger 7/6-7)

or by means of the particle 'n, e.g. :

It is not the wise man who saves who finds a surplus.

Nor is it the one who spends who becomes poor.

(Insinger 7/15-16).

By these several means the author tried to overcome the limitation of the monostich without abandoning it. As a result, the work is a hybrid, very different from the loose miscellany of Ankhsheshonq and equally different from the integrated Instructions of the New Kingdom. It gives the impression that the author worked with a core of current sayings which he expanded and shaped in an effort to obtain an integrated composition.

The intended integration was also furthered by the use of numbered chapters with chapter headings and by the repetition of identical conclusions as chapter endings. The ultimate reason for the attempt to forge a unified work out of individual monostichs may be sought in the author's strongly held ethical convictions which he wished to teach. The strained and hybrid character of the work marks it as a product incapable of further development. It could only be replaced by a new form soon to appear : the prose sermon.

## II

The central concept of Papyrus Insinger's teaching is the contrast between the "wise man" and the "fool". It is the author's specific concern to describe the behavior of the wise man and the fool under varying circumstances and to define the virtues and vices that constitute their respective characters. To do this, he employs a vocabulary of nouns and adjectives more ample, more differentiated, and more abstract than anything found in earlier Instructions. This comparatively advanced psychology is one of the most significant features of Papyrus In-

singer's Instruction<sup>11</sup>.

The concepts of "wise man" and "fool" already occur in the Instruction of Ptahhotep, but only as a sideglance in the epilogue. The terms are absent from the Instructions of Any and Amenemope. It is in Ankhsheshonq that they make a conspicuous appearance, and the words used are the same as those of Papyrus Insinger: *rmt-rh* and *rmt-swg*. A few times Ankhsheshonq also uses the terms *lh* and *hnn* for "fool", and both are common in Papyrus Insinger, though not as frequent as *rmt-swg*. In Ankhsheshonq the terms are used casually, and "knowledge" (*rh*), as possessed by man or woman, means primarily practical reason and prudence. In Papyrus Insinger the terms are at the very center of the teaching and their meanings have been deepened.

First of all, the wise man is wise by way of being a pious man, a "man of god" (*rmt-ntr*). Correspondingly, the fool's foolishness is coupled with "impiety" (*sb3*). A man's piety makes him receptive to "instruction" and "training" (*sb3y*, *my.t*, *mtr.t*) and willing to obey the commands (*hn*) of God, which he knows in his heart. Conversely, the fool is impious because he refuses to listen to the divine commands and to the teachings of his fellowmen.

The totality of a person's traits constitute his "character" (*3my.t*), another term which Papyrus Insinger shared with Ankhsheshonq and made into a key concept. The primary virtues of the wise man's character are "self-control" (*twtw*), "moderation" (*gnf*), the "sense of shame" (*špy*), and "gentleness" (*gnn*). Correspondingly, the fool's vices are lack of self-control and lack of shame which manifest themselves as "gluttony" (*'w-n-h3.t*), "greed" (*'f'*), "arrogance" (*hy-h3.t*, *hy-hr*), "wrath" (*h'r*, *'w-n-by*), and "vengefulness" (*kby*). These vices lead the fool into evil-doing and thus he becomes the "bad man" (*rmt bin*). It

---

11 What H.H. Schmid, with reference to Biblical wisdom, calls "Die Anthropologisierung der Weisheit" in his *Wesen und Geschichte der Weisheit*, 155-168 is entirely applicable to Papyrus Insinger.



is because of the near-equation of "fool" with "bad man" that the three words for "fool" (*rmt-swg*, *lh*, *hnn*), which must have had different shades of meaning, are used interchangeably and parallel with "bad man".

The wise man is not a perfect man, because one or another of his virtues may fail him under certain conditions, for instance if he is provoked into seeking retaliation : "When it (retaliation) comes to a wise man it makes him foolish, bad, and stupid" (Insinger 34/12). The wise man's salvation lies in his piety, for it enables him to "consult with the god" (*sdny irm p3 ntr*). For instance, his "trust" (*nhx*) in God makes him "patient" (*'w-h3.x*) in "misfortune" (*stb*). Conversely, the "arrogance" of the fool prevents him from turning to God and leads him into "crime" (*btw*) and "evil-doing" (*why*).

The topics of Papyrus Insinger's Instruction are mostly traditional; but a few have not occurred previously, notably the right treatment of slaves (or, servants) and of strangers, and the warning against living away from one's home town. What is new throughout is the extent to which the various topics are made to revolve around the basic classification of mankind into wise men and fools.

New also is the sheer number of abstract nouns and adjectives used to define virtues, vices, and other concepts, for which all the resources of the language have been marshaled. A few examples :

Masculine nouns : *why*, "evil-doing, sin"; *hmy*, "steering"; *hsy*, "weariness"; *špy*, "shame"; *kby*, "vengeance, vengefulness."

Feminine nouns : *rn.t*, "wealth"; *nhx.t*, "power, protection"; *hft.t*, "hostility".

Nouns compounded with *mt.t* or *gy* : *mt.t nfr.t*, "the good, benefaction"; *mt.t-bin.t*, "evil"; *mt.t-nhx.t*, "hardship"; *mt.t-*

'3.t, "greatness"; gy-n-'nh, "livelihood"; gy-n-sgrh, "quietude"; gy-n-lg, "recovery".

And of course many old style compounds, such as 'w-n-by, "wrathfulness"; 'w-n-h3.t, "gluttony"; 'w-n-h3.t, "patience"; gr-tr.t, "brutality".

Finally, the paucity of adjectives in the language was mitigated by construing compound nouns with the genetival n : n p3 tm ip, "of inconsiderateness" = "inconsiderate"; n p3 tm n', "of mercilessness" = "merciless"; n p3 tm rh, "of not knowing" = "ignorant".

Amenemope had made the connection between wisdom and piety without using the terms "wise" and "pious". Papyrus Insinger not only used them but also formulated the connections between the virtues, on the one hand, and the vices, on the other, through definitions employing an unprecedented abundance of abstract terms.

### III

The Egyptian had always attributed the manifest order of the world, which pervaded both the cosmic and the human sphere, to the power and the planning of the gods. His experience of the rightness and benevolence of this all-embracing order had been conceptualized in the term Maat; and he had deeply felt that living in accordance with the divinely established order was doing right and disturbing it was evil<sup>12</sup>. But when there had

---

12 In the words of H.H. Schmid, *Wesen und Geschichte der Weisheit*, 57 : "Die ganze archaische Welt weiss : Eine schlechte Tat bringt einen objektiven Frevel in die Welt, der ganz selbstverständlich eine Wiederherstellung der Ordnung fordert : Dem Schlechten muss es schlecht ergehen. Das ist der Ausdruck der kosmischen Qualität der sozialen Bezüge, Ausdruck der Einheit der Welt."

been sufficient experience with disorder and suffering the Egyptian developed the notion, though not the term, of the reversal of fortune. Both Any and Amenemope dwelled on it, and Amenemope attributed it explicitly to the inscrutable designs of the god, who "tears down and builds up" (Amenemope 24/15). In the Late Period the concept of Maat had been narrowed to meaning "truth" and "justice", and the universal order was now viewed as depending directly on the actions of the gods. Ankhsheshonq and Papyrus Insinger are as convinced of this order as their predecessors had been; but they show a much increased interest in the actual working of the order as it manifests itself in the interrelatedness of things. That is to say, they observe, and reflect upon, the cause-and-effect relationship that governs nature and human affairs as well :

Beer matures only on its mash.

Wine matures as long as one does not open it.

(Ankhsheshonq 19/22-23)

There is no tooth that rots and yet stays in place.

(ibid. 21/4)

There is no wise man who comes to grief.

There is no fool who finds profit.

(ibid. 21/7-8)

If Ankhsheshonq is confident that one and the same order governs all existence, he has also given thought to the multiplicity of interconnections which complicate the pattern and confuse man's understanding :

The oxen harvest the barley and emmer, the donkeys eat it.  
(23/21)

The builders build houses, the musicians inaugurate them.  
(23/19)

There is one who plows yet does not <reap>. (26/17)

The plans of the god are one thing, the thoughts of men are another.  
(26/14)

Moreover, the right human order could be reversed, in a chain of causality, by man's wilful evil-doing :

Do not insult a common man.

When insult occurs beating occurs.

When beating occurs killing occurs.

Killing does not occur without the god knowing.

Nothing occurs except what the god ordains.

(ibid. 22/21-25)

Lastly, the right human order could be reversed by the god himself :

There is imprisonment for giving life.

There is release for killing.

There is he who saves yet does not find profit.

All are in the hand of the fate from the god.

(ibid. 26/5-8)

To the experience of the reversal of order through man's evil-doing Anksheshonq brought no new insight. But to the concept of the undeserved and unpredictable reversal of human fortune Anksheshonq applied a view of God's intervention by means of fate which gave to the old concept of fate a new interpretation.

It is this new interpretation of fate which Papyrus Insinger elaborated and systematized. As defined in Papyrus Insinger's sayings, fate has three distinct aspects. (1) A man's fate results from his own good character and reason :

He who is gentle by virtue of his good character creates his own fate. (Insinger 5/1).

He who knows his own heart, fate knows him. (Insinger 4/23)

So also 2/19 and 19/14.

(2) Fate is the indispensable and unpredictable master of human affairs :

The fate together with the god bring happiness after anxiety. (Insinger 19/15).

What is good for man is not to be vengeful when the fate is hard. (Insinger 19/22).

No work quickens for the quick without fate. (Insinger 34/14).  
Patience and impatience, fate is their master who makes them. (Insinger 21/23).

(3) Fate may favor the foolish or evil man :

Do not sail the course of the evil man even when fate favors him. (Insinger 20/2).

There is one who does not know, yet fate gives (him) wealth. (Insinger 7/14).

There is one who does not take care, and fate cares for him. (Insinger 21/4).

Evidently, there is a discrepancy between aspects 1 and 2. Yet they are viewed as complementary rather than contradictory. Papyrus Insinger does not say that man's character determines his fate, but rather that man's good character brings about his good fate. That is to say, the author upholds the traditional view that virtue is rewarded; and beside it he places the concept of fate's own initiative. Taken together, aspects 2 and 3 add up to a view of fate which is significantly different from that of the New Kingdom. There, shay, alone or in association with renenet or mesekhnet, had signified man's predetermined lifespan and death. Here, shay stands for an unpredictable course of life governed by change.

The weight of Papyrus Insinger's remarks on fate is on the side of fate's changeability. And this new view of fate is reinforced by the introduction of the additional concept of "fortune" which Papyrus Insinger renders by shny. Apart from the refrain at the end of chapters in which fate and fortune always appear together, "fortune" (shny) occurs less often than "fate" (shay), and its meaning is specifically that of circumstances subject to change :

The impious man does not die in the fortune which he likes.  
(Insinger 20/3).

There is no fellowman who knows the fortune that is before him. (Insinger 32/22).

Fortune, blessing, and power are by his (the god's) command.  
(Insinger 34/18; see also 31/18).

We turn now to the paradoxes by which Papyrus Insinger formulates the conclusions to be drawn from the intervention of fate and fortune. The 8th chapter warns against greed and gluttony and enjoins moderation and prudence; then follow the paradoxes :

There is one who lives on little so as to save, yet he becomes poor.

There is one who does not know, yet fate gives (him) wealth.  
It is not the wise man who saves who finds a surplus.

Nor is it the one who spends who becomes poor.

The god gives a wealth of supplies without an income.

He also gives poverty in the purse without spending.

The fate and the fortune that come, it is the god who sends them. (Insinger 7/13-19).

In the transmission of the text, the paradoxes, which apparently concluded each chapter, were often shortened or garbled. But here in the 8th chapter the whole sequence is preserved, and we see that, in their full form, the paradoxical chapter endings consisted of seven sentences made up of two pairs of paradoxes, followed by two final conclusions and the refrain. The whole sequence is designed to contradict the teaching of the chapter by insisting that the god may bring about the complete reversal of the right order, and he does so by means of fate and fortune.

Did the author of Papyrus Insinger imply that God acts arbitrarily ? Let us look at chapter 17. Under the heading, "Do not worry", the 17th chapter works out the concept of the reversal of fortune. The wise man bears hardships with patience, because he is confident that sooner or later misfortune will be replaced by good fortune :

The vexations that pass by today, let them be yesterday to you.

The hardship that comes, leave it in the hand of the god. One day is not like another for him whose heart cares. One hour is not like another in a lifetime without blame. It so befell in the beginning when the gods were on earth. When Re had weakened before the enemies, they weakened before him in turn. (Insinger 20/12-17).

With these and similar sayings, Papyrus Insinger formulated not only the old idea of the reversal of fortune but also the deepened understanding that change was the law of life. This understanding is summed up in the remarkable saying :

The fear of the man of god is that which goes just as it came. (Insinger 20/23).

Man should not fear change but rather the absence of change. With this maxim Papyrus Insinger declared change to be an integral part of the right order of life. Change having thus been vindicated, the paradoxes that conclude the chapter are paradoxical only in form; in content, they merely summarize the teaching of the chapter :

There is he who is persevering about tomorrow without his hand succeeding.

There is he who does not take care, and fate cares for him. He is not a wise man in misfortune who takes his heart for a companion.

The fate and the fortune that come, it is the god who sends them. (Insinger 21/3-6).

Elsewhere, the paradoxes retain all their starkness, but they are in each case explained by reference to the reversals operated by fate and fortune, reversals which confound man's expectations and his judgment. The 20th chapter recommends prudence and circumspection; then follow the paradoxes :

There is he who fears blame, yet he commits a great crime.  
 There is he who shouts out of disdain, yet he gives service.  
 He who guards himself is not a wise and respectful man.  
 Nor is he to whom harm comes a deceitful fool.  
 The fate and the fortune that come, it is the god who sends them. (Insinger 25/9-13).

The 24th chapter is for the most part a hymn to the creator god, praising the god's beneficent works. Then "fortune" is introduced and the paradoxes follow :

There is no fellowman who knows the fortune that is before him.  
 There is he who follows his counsel, yet he finds a slaying in it.  
 There is the wrong which the fool commits, yet he has success with it.  
 He who is at the head of a crowd is not one who runs.  
 Nor is he who falls on the way one who kills.  
 Fate and retaliation turn around and bring about what he (the god) commands. (Insinger 32/22-33/3).

We have seen that, where fully preserved, Papyrus Insinger's paradoxes consist of two pairs of sentences. The first pair is made up of two statements of the type, "There is he who" (*wn p<sup>3</sup> nty*), while the second pair contains negations introduced by the negative particle *bn*. The first pair observes the reversal of fortune in human affairs, while the second pair relates the reversal to the human personality. Thereafter, the reversal is attributed to the action of the god, who operates through fate and fortune. The first type of paradox is already used by Ankhsheshonq; but the second occurs only in Papyrus Insinger, and it is this second kind which is especially drastic. Translators of Papyrus Insinger have tended to dilute this second type, the negative paradox, by inserting a qualifying adverb, e.g., "He is not (necessarily) a wise man who guides another." (Insinger 14/1).



"He is not (necessarily) greedy who is concerned for his next day's food". (Insinger 19/4)<sup>13</sup>. Such dilution is misleading for it obscures the structure and the purpose of the paradoxes. One more example will help to settle their meaning. The 11th chapter advises to seek protection by giving good service to a human master and to the god. The concluding paradoxes are shortened and end thus :

He is not a powerful lord who gives protection to another.

Nor is he a powerless outcast who is tormented.

Before the god the strong and the weak are a joke.

Fate and fortune go and come when he commands them.

(Insinger 11/18-21).

As far as I know, the phrase, the strong and the weak are "a joke before the god", is without parallel. With this formulation Papyrus Insinger has measured the distance between man and God. Yet to Papyrus Insinger's piety God's distance was the other side of his closeness to man, and his inscrutability the other side of his justice and benevolence. More than any other Egyptian wisdom text Papyrus Insinger explored the polarity between right order and the reversal of order, between the expectation that an action is followed by an appropriate result and the knowledge that this expectation is often disappointed, between man's responsibility for his actions and God's inscrutable freedom. And, building on notions already present in Ankhsheshonq, the author of Papyrus Insinger found in the concepts of fate and fortune the operative principle by which God effected change, change which was part of order though it surpassed man's understanding.

---

<sup>13</sup> Williams, *Morphology and Syntax of Papyrus Insinger*, 87-88.

## IV

It is instructive to compare Papyrus Insinger's paradoxes with similar sayings in Qohelet and Ben Sira. (Other similarities between Papyrus Insinger and these two Biblical books - those between Papyrus Insinger and Ben Sira are numerous - will not be discussed here). To the Demotic sentence of the type, "There is he who" corresponds in Hebrew a sentence beginning with *yeš* followed by a noun, and sentences so constructed always contain an antithesis or even a paradox, e.g. :

There is the just man who perishes in his justice,  
and there is the wicked man who carries on in his evil.

(Qohelet 7,15).

In structure this is much like Papyrus Insinger's paradoxes; in content it goes a good deal beyond Papyrus Insinger's observations.

Qohelet also has one series of negatively phrased sentences which come close to Papyrus Insinger's negative paradoxes, though the form of the Hebrew sentences is different :

This too I saw under the sun,  
that the race is not won by the swift,  
nor the battle by the warrior;  
nor does bread come to the wise,  
wealth to the intelligent,  
or favor to the learned;  
all are subject to time and mischance. (Qohelet 9,11).

Remarkable as these parallels are, Qohelet's point of view is quite different from Papyrus Insinger's. On the whole, Papyrus Insinger has much more in common with the positive piety of

Ben Sira, and the latter also has a number of paradoxes comparable to Papyrus Insinger's :

There is one who toils and labors and runs,  
and all the same he lags behind. (Ben Sira 11,11).

There is the man who finds misfortune the saving of him,  
and there is the find that turns to loss. (Ben Sira 20,9).

Furthermore, Ben Sira has a few negatively phrased sentences comparable to Papyrus Insinger's negative paradoxes, though they are antitheses rather than paradoxes :

Knowledge of evil is not wisdom,  
and the counsel of sinners is not understanding.  
There is a cleverness that is detestable,  
and there is a fool who is free of sin. (Ben Sira 19,22-23).

Though this is parallel in form, the meaning is the opposite of Papyrus Insinger's :

He who finds counsel is not a wise man of counsel,  
Nor is he whose behavior annoys a fool or an idiot.  
(Insinger 22/3-4).

In their totality, Ben Sira's antinomies are bland and are designed to defend traditional piety and wisdom, whereas Papyrus Insinger's paradoxes are drastic and are meant to define the reversal of the right order.

Thus, the resemblances between Papyrus Insinger's paradoxes and those of Qohelet and Ben Sira are only partial and suggest little more than that all three late wisdom texts expressed widely shared reflections on injustice and disorder. Their common denominator, I suspect, was the anxiety that pervaded the Hellenistic world.

As regards Papyrus Insinger, its author's acquaintance with some aspects of Hellenistic culture is plausible because the work's most characteristic features are without precedent in older

Egyptian wisdom texts, except for some rudimentary beginnings in Ankhsheshonq. If the date of the composition of Ankhsheshonq could be determined - some scholars have placed it as early as the 6th or 5th century, while I think of it as no earlier than the 4th century - the problem of possible Greek influence on Papyrus Insinger could be treated more systematically. Even so, Papyrus Insinger's new and special features invite a comparison with certain elements of Hellenistic thought.

The division of mankind into wise men and fools is as central to Papyrus Insinger as it is to Stoic ethics. But given the fact that the contrast as such, in a minor role, is found in older Egyptian Instructions, the similarity may be no more than a convergence of independent developments. Other features of Papyrus Insinger, however, point more compellingly toward the Hellenistic world. In particular, Papyrus Insinger's use of the term "fortune", and the new interpretation given to the old concept of "fate", are unaccounted for unless they are seen as deriving from an acquaintance with the dominant role of Tyche (fortune/chance/luck) in Hellenistic thought<sup>14</sup>. It is known that *shny*, Papyrus Insinger's term for "fortune", is the word that translates *tyche* in Ptolemaic decrees. And Papyrus Insinger's views on fate and fortune, while lacking the amplitude of the Greek concepts, bring out the essential features of the Hellenistic Tyche : she is the carrier of change and reversal, the bestower of good and bad gifts; she is unpredictable and unfathomable. Moreover, Papyrus Insinger's observations also reflect the objections to the Tyche cult made by the Greek moral philosophers who insisted that man's virtue shapes his fortune, and that man's responsibility is undiminished by Tyche's intervention.

---

14 So also J. Quaegebeur, *Le dieu égyptien Shaï* (Orientalia Lovaniensia analecta 2), Louvain 1975, 141-142.

Then there is the detail that nearly all of Papyrus Insinger's chapters end with a line count which totals the number of monostichs per chapter. As far as I know, there is no parallel to this in other Egyptian papyri, whereas it was common practice in Hellenistic book production to include line counts as a safeguard for the integrity of the text.

As regards the monostichic composition, I have proposed that it resulted from the reluctance of Demotic writers to adapt the vernacular to the requirements of the elevated poetic style. But I also wonder whether the persistence of the monostich might not have owed something to an acquaintance on the part of Demotic authors with some of the many Greek gnomic anthologies of which the monostichic Sententiae Menandri is the best known survivor<sup>15</sup>. Greek gnomic anthologies are known to have existed at least since the fourth century<sup>16</sup>. In Ptolemaic Egypt they were very much at home, as is attested by countless papyrus fragments. The popularity in Egypt of the Sententiae Menandri is further demonstrated by the recently published substantial fragments of a Coptic translation<sup>17</sup>.

The Sententiae Menandri have some remarkable points of contact with Papyrus Insinger : the use of the monostich; the numerous

---

15 Editions : J.M.Edmonds, *The Fragments of Attic Comedy*, IIIB : Menander, Leiden 1961, 900-989. S.Jaekel, *Menandri Sententiae, Comparatio Menandri et Philistionis*, Leipzig 1964.

16 E.g. the testimony of Plato, *Laws* 7.810e : ... A great majority of people declare that properly educated children must be brought up on these writers ... becoming well read and deeply learned by knowing whole poets by heart. But some people make summaries and collect certain passages complete in themselves and claim that these must be committed to memory...

17 Hagedorn und Weber, in : *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 3 (1968), 15-50. Naturally, the Copt ignored the iambic trimeter and translated in prose.

sayings about Fortune; many other sayings parallel in topic and sentiment; and paradoxical formulations.

The sayings about Tyche, though naturally not as fully developed as they were in Menander's comedies, bring out the basic polarity : the high valuation of Tyche and the denigration; the claim of man's helplessness and the insistence on his responsibility. Thus, on the one hand :

A little chance upsets all life contains.  
(Sententiae Menandri 712)<sup>18</sup>

Many are fortunate and yet are fools.  
(Sententiae Menandri 447).

On the other hand :

The less you leave to luck, the more you 'll get.  
(Sententiae Menandri 125)

A wicked life leads to an evil end.  
(Sententiae Menandri 816)

You 'll always have good fortune if you're wise.  
(Sententiae Menandri 649)

And here is a paradox :

The evil man fares ill though he fares well.  
(Sententiae Menandri 19)

"Fortune" is almost certainly a Hellenistic element in Papyrus Insinger. And given the many known instances of Egyptian acquaintance with Greek literature and art, it seems plausible that "fortune" is the most tangible but not the only result of the Demotic author's contact with the Hellenistic environment and a way of thinking in which paradoxes were an ubiquitous form of discourse and Change and Chance haunted men's minds.

---

18 The numbering of the Sententiae is according to the edition of Edmonds.



L'ENSEIGNEMENT D'UN HOMME A SON FILS

*Georges Posener, Paris*



L'existence de l'Enseignement d'un homme à son fils est connue depuis plus d'un siècle. C'est seulement en 1931 que Kuentz a regroupé quelques copies fragmentaires de ce texte et a donné une idée de son contenu<sup>1</sup>. L'intérêt pour cette Sagesse ne s'est éveillée vraiment que depuis une vingtaine d'années<sup>2</sup> et surtout depuis dix ans quand les rares duplicata identifiés et publiés ont été mis en parallèle et qu'une traduction en a été tentée, à deux reprises<sup>3</sup>. L'attention a ainsi été attirée sur cet écrit et, par voie de conséquence, la documentation a commencé à s'enrichir. Mlle Blumenthal a édité un nouvel ostracon de l'Enseignement, identifié dans la masse des inédits conservés au Musée de Berlin<sup>4</sup>; Roccati en a signalé quelques bribes parmi les papyrus inédits de Turin<sup>5</sup>; les maigres restes du texte qui se laissent deviner sous les Chants d'Amour du vase du Caire sont devenus accessibles<sup>6</sup>; tout récemment Osing a republié un ostracon de Giza, inclu dans l'édition des ostraca Michaelides<sup>7</sup>, qui fait connaître une strophe du texte ignorée jusqu'à présent<sup>8</sup>.

---

1 Kuentz, CRAIBL 1931, 321-328.

2 Posener, Littérature et politique, 124-127.

3 Goedicke, ZÄS 94 (1967), 62-71; Kitchen, Or Ant 8 (1969), 189-208. Cf. aussi Brunner in Beyerlin, Religionsgeschichtliches Textbuch zum AT, 72-73. Voir en dernier lieu Fecht, ZÄS 105 (1978), 14-39; Brunner, JEA 64 (1978), 142-143.

4 Blumenthal, Festschrift zum 150 jährigen Bestehen des Berliner Museums, 55-66.

5 Roccati, Or Ant 14 (1975), 245, 7.

6 Posener, Catalogue des ostraca hiératiques littéraires de Deir el Médineh II, pl. 74.

7 Goedicke/Wente, Ostraka Michaelides, pl. 18.

8 Osing, MDAIK 33 (1977), 109-111.

La reconstitution de l'Enseignement d'un homme à son fils a donc commencé. Elle demandera beaucoup de travail, à moins qu'on ne trouve une copie de quelque étendue dans laquelle la deuxième partie de la Sagesse ne serait pas trop mutilée. En effet, à l'heure actuelle, les manuscrits dont on dispose sont, pour la plupart, très fragmentaires. Le plus long est le cuir du British Museum no 10258. Depuis l'époque de Birch qui n'en a publié en 1871 que les trois premières lignes<sup>9</sup>, personne n'a eu la curiosité d'aller le voir pour l'inclure en entier dans le texte parallèle. Aussi intéressante qu'elle soit, cette copie, dont à peine plus d'une page est lisible, ne dépasse pas la première partie du texte.

Pour la suite de l'Enseignement, on ne dispose que de quelques mots sur les fragments de papyrus de Turin et sur des ostraca qui constituent notre principale source. Certains parmi ces ostraca contenaient un long texte et allaient sans doute jusqu'à la fin de cet écrit. Malheureusement, ils sont cassés et ne conservent que deux ou trois mots par ligne; ou alors ils sont en grande partie effacés comme le vase des Chants d'Amour du Caire. Ces copies sont donc inutilisables par elles-mêmes; elles ne peuvent fournir que des points de repère.

La grande majorité des ostraca de l'Enseignement d'un homme à son fils ne porte qu'une ou deux de ses strophes. Plusieurs de ces copies partielles sont publiées sans que personne ne se doute qu'elles appartiennent à cette Sagesse. Comment le savoir, en effet, si rien ne l'indique ? Comment se douter de cette appartenance si le sujet qui y est traité n'a rien de commun avec ce qu'on lit dans la partie connue du texte ? C'est ici que le groupe d'ostraca précédent trouve son utilité. Les longues copies très mutilées et lacuneuses permettent d'identifier l'écrit. Elles fournissent de minces fils conducteurs sur lesquels on accroche les copies partielles en les situant à la place qui est la leur.

---

9 Birch, ZAS 9 (1871), 117-118.

En théorie, cela paraît simple et facile. En pratique, ce travail d'enfilage présente de grandes difficultés. Car le texte n'est pas toujours identique; les copies contiennent des variantes, des omissions. L'ordre des vers et même des strophes n'est pas nécessairement semblable. Enfin, il y a des passages de l'Enseignement dont il ne reste pratiquement rien dans les longs manuscrits, de sorte qu'on ne peut pas reconnaître les petits ostraca qui leur correspondent, surtout que ces derniers sont presque toujours incomplets eux aussi.

Autant que je puisse en juger sans m'être particulièrement occupé de cet écrit, il est maintenant possible d'ajouter sans grande difficulté un assez long morceau au texte déjà connu. Ce nouveau passage figure, entre autres, sur des ostraca publiés depuis longtemps, mais dont on ignorait l'appartenance.

Une partie de ce passage est présentée par Osing dans un article récemment paru. Il y est question de la domination du pharaon sur les contrées lointaines. Il y est dit que nous voyons tous les pays étrangers vivant sous sa terreur. On lit par exemple la phrase : "Leurs rois s'inclinent (*ḳnb*) devant lui". Il n'est pas sans intérêt de noter que cette phrase sera reprise dans l'autobiographie de Rekhmirê<sup>10</sup>. L'auteur de notre texte raconte que la puissance du roi franchit les mers (*w3ḡ wr*). Les *Nbtjw* sont dominés par la crainte qu'il leur inspire. Le dieu enchaîne pour lui les *Ḥ3w-nbwt* et le pays de Pount. Relevons en passant que le texte distingue les habitants des *Nbwt* et ceux qui sont autour des *Nbwt* et qu'il les situe au-delà des mers. Ces termes géographiques conventionnels désignent, on le sait, les pays du nord où la XII<sup>e</sup> dynastie a été active. Pour ce qui est de Pount, rappelons que des inscriptions découvertes il y a deux ans au bord de la mer Rouge, au Wâdi Gawasis, nous ont appris que Sésostris I avait envoyé une importante expédition dans le pays des aromates. Cette expédition avait été organisée par un personnage bien connu, le vizir Antefoger<sup>11</sup>. La mention de ces con-

10 Urk IV, 1075, 16.

11 Abdel Monem A.H.Sayed, RdE 29 (1977), 138-178; cf. pl. 16.

trées lointaines ne s'oppose donc pas, on le voit, à l'attribution de l'Enseignement d'un homme à son fils au Moyen Empire.

La plus grande partie du nouveau morceau de cette Sagesse est consacrée à un sujet plus original que le pouvoir universel du pharaon. Cette partie traite du respect que l'on doit à son nom. Les copies qui s'y rapportent, du moins celles que je connais, ne permettent pas de reconstituer ce développement en entier. Il en reste assez pourtant pour en dégager le sens général qui ne fait pas de doute.

Le texte suivi s'arrêtait jusqu'à présent à la recommandation : "Adorez le roi de Haute Egypte, glorifiez le roi de Basse Egypte". Aussitôt après, on lit que la profession royale est une affaire divine. Et l'auteur enchaîne par ce conseil : "Propagez sa puissance, réjouissez-vous des ordres qu'il donne". Suivent quelques vers en grande partie perdus, et c'est ensuite que débute la strophe qui nous intéresse. Elle commence par les mots : "C'est un homme prospère (*wḏ3 ḥ'w*) celui qui évite son nom" et, trois vers plus loin, on lit : "Sois irréprochable et contrôle-toi en ce qui concerne son nom. L'homme réfléchi est en paix avec lui. Mais point de tombeau pour ..... qui prononce son nom (à la légère ?), point de libation pour qui l'insulte". Ici s'intercale, semble-t-il, le passage sur la domination universelle du pharaon, et la strophe se termine par le distique suivant qui lui sert de conclusion : "Celui qui ne lui fait pas de tort réussit dans l'existence (*s3ḥ-t3*), celui qui ne l'outrage pas repose dans une pyramide"<sup>12</sup>.

La strophe s'achève sur ces mots et on peut dire qu'ici s'achève également la première partie de l'Enseignement d'un homme à son fils. En effet, jusqu'à ce point, le texte était entièrement consacré au pharaon, à sa puissance, à sa sollicitude envers les petites gens, les déshérités, les malheureux. L'auteur montrait

---

12 Posener, AnnCF 69 (1969), 381.

combien il était avantageux de l'aimer, de lui obéir, de le servir. Et comme l'Enseignement loyaliste, celui-ci parlait, pour conclure ce long discours, du devoir de respecter le nom du roi.

Dans la suite du texte, il n'est plus question du souverain. Autant que je puisse en juger d'après les copies, toutes très fragmentaires, qui me sont connues, il n'est plus jamais fait la moindre allusion au pharaon. Le sujet de la Sagesse change complètement, ce qui rappelle l'Enseignement loyaliste dont l'auteur consacre aussi la première partie de son oeuvre à la royauté et aux obligations à son égard, alors que, dans la deuxième partie, il ignore le pharaon et traite en détail des rapports avec les serfs et de leur importance économique. Mais l'auteur de l'Enseignement loyaliste s'évertue à relier les deux volets de son ouvrage. Il consacre à la transition un long morceau, alors que celui de l'Enseignement d'un homme à son fils passe à son nouveau thème brusquement, sans la moindre transition.

C'est du moins ce qui ressort de la copie que publie Osing dans laquelle, après les derniers mots que j'ai cités, à savoir : "Celui qui ne l'outrage pas repose dans une pyramide", est écrit le signe du bras qui marque la fin d'une strophe; après quoi on lit le début d'une nouvelle strophe qui s'ouvre par ce conseil : "Ne dis pas de mensonges après avoir échafaudé une affaire risquée"<sup>13</sup>.

Ces mots nous sont très utiles car ils permettent de placer à cet endroit quelques ostraca que j'avais groupés et publiés dans le temps sans savoir à quel texte ils appartenaient<sup>14</sup>. Sur ces

---

13 Pourtant sur Ostrakon Toronto A 5 v<sup>o</sup>, 2, on lit : "Ne relâche pas ton attention" comme au début du texte. Cette exhortation conviendrait pour le passage transitoire entre les deux parties; cf. l'Enseignement loyaliste.

14 Posener, Catalogue des ostraca hiératiques littéraires de Deir el Médineh I, pl. 51-51a, n<sup>os</sup> 1096-1098.

ostraca, il est question de deux individus qui se disputent et que, sans doute, il ne faut pas séparer. On y lit aussi qu'un homme est repéré et mal noté s'il commet une fâcheuse action. Mais celui qui a la langue juste devient quelqu'un d'excellent.

Comme on le voit, nous voici bien loin du roi et du loyalisme. L'auteur se tourne vers les thèmes classiques de la littérature sapientiale égyptienne : comportement envers ses semblables, nécessité de se contrôler, de rechercher la perfection, etc. Cette deuxième partie de l'Enseignement d'un homme à son fils est longue. Dans la copie très effacée du vase des Chants d'Amour du musée du Caire, cette partie débute à la l. 12 et s'arrête à la l. 19, la dernière de ce texte. Cela représente plus du tiers de l'ensemble, et il n'est pas sûr que cette copie aille jusqu'à la fin du livre. Un grand ostracon de calcaire sur lequel on ne distingue plus que de rares mots, juste assez pour identifier le texte, comptait 17 longues lignes qui se rapportent toutes à la deuxième partie de la Sagesse et ne débutent pas à son commencement. Un autre ostracon, qui est brisé, ne conserve que deux ou trois mots par ligne. D'après les parallèles, on voit que ces lignes étaient très longues. Or on en compte 21 et elles reproduisent seulement cette deuxième partie. On pourrait citer d'autres exemples qui prouvent que la seconde moitié de l'Enseignement était fort étendue. Ainsi, à en juger d'après les maigres lambeaux du papyrus de Turin, on voit qu'elle occupait un minimum de deux pages du manuscrit.

On peut conclure, je pense, que l'Enseignement d'un homme à son fils était construit comme l'Enseignement loyaliste et comprenait deux parties d'étendue assez semblable. La deuxième était sans doute même la plus longue car, ne l'oublions pas, le texte débute par un grand préambule destiné à mettre le lecteur en condition, ce qui réduit sensiblement le discours loyaliste proprement dit.

Pour la seconde moitié de l'oeuvre, tout reste à faire encore. Je n'en connais, pour ma part, que des bribes, des bouts de phrases décousues. Il est bien rare qu'on saisisse à peu près le sens d'un petit morceau. Nous en avons vu tout à l'heure un exemple qui se situe au début de cette partie.

A un autre endroit, il est dit de quelqu'un qu'"il est comme un serpent en son moment (*m 3.t.f*)". Et l'auteur poursuit : "Le mauvais caractère opprime celui qui le possède; il ne manque pas de s'incliner devant lui". C'est ce qu'on lit sur un ostracon. Dans une autre copie, la dernière phrase est différente. C'est : "Celui qui y met bon ordre en est récompensé". Cet exemple illustre les difficultés que l'on rencontre lorsqu'on veut reconstituer un texte dont les copies ne coïncident pas. Dans le cas présent, faut-il donner la préférence à une version plutôt qu'à l'autre ou faut-il les combiner ? Pour le moment, on ne peut en décider.

Quelques lignes plus loin, je crois comprendre que "deux hommes dont on distingue la nature, ils sortent apaisés" ou "deviennent satisfaits". Il manque le contexte qui aurait permis de savoir comment il faut interpréter cette affirmation. Dans les mêmes parages, on lit : "C'est un homme heureux celui qui est indifférent de caractère". Je ne garantis pas plus l'exactitude de cette traduction que celle des autres que j'ai données. Le langage abstrait est toujours difficile à pénétrer et ici la difficulté est accrue par l'état encore très fragmentaire du texte, ainsi que par la présence de mots rares ou même inconnus ailleurs.

Mais s'il est exact que l'auteur montre l'avantage de l'indifférence, on est conduit à faire le rapprochement avec une strophe d'un écrit didactique que j'avais reconstituée et publiée sous le titre de "Section finale d'une Sagesse inconnue"<sup>15</sup>. Son auteur conseille également de ne pas se mêler des affaires des autres, de ne pas s'ériger en arbitre, de s'imposer le détache-

---

15 Id., RdE 7 (1950), 71-84.

ment. Je me suis donc demandé si cette section n'appartenait pas à l'Enseignement d'un homme à son fils.

Or, tout à la fin de mon récent séjour au Caire, alors que les pages qui précèdent étaient déjà rédigées, j'ai repris un grand ostracon dont le texte est très pâle et en bonne partie effacé, pour voir s'il n'était pas possible de lire quelques mots ou signes de plus que ceux que j'avais déjà déchiffrés<sup>16</sup>. J'y ai reconnu, à la l. 15, un mot rare qui figure dans la "Section finale" dont il vient d'être question. La comparaison des deux contextes, l'un bien clair, l'autre réduit à quelques traces, a montré que la concordance était parfaite. Il s'agissait du même écrit.

Encouragé par ce succès, j'ai essayé de déchiffrer un peu mieux quelques éléments des premières lignes de l'ostracon effacé. Et là une nouvelle surprise m'attendait. A la l. 2, on devine le mot *rh* "savoir" et, un peu plus loin, le mot *hm* "ignorer". Cela fait penser, entre autres, au texte moral connu par quelques ostraca, notamment l'Ostracon Michaelides 16 étudié par Kitchen<sup>17</sup>. La comparaison a de nouveau été fructueuse. On avait affaire au même texte. Il occupe les cinq premières lignes de l'ostracon effacé, alors que ce que j'avais appelé "Section finale" occupe les trois dernières lignes de cet ostracon.

Comme on le voit, des progrès sont possibles, mais il reste encore beaucoup à faire pour ressusciter cet Enseignement. On en possède actuellement, à ma connaissance, un manuscrit sur cuir, quatre papyrus qui donnent peu de choses et plus de quatre-vingts ostraca. La date moyenne de ces duplicata est l'Epoque Ramesside.

---

16 L'appartenance de cet ostracon à l'Enseignement d'un homme à son fils est établie de façon indirecte, par le relais d'un autre ostracon. Celui-ci, d'une part, contient quelques mots en commun avec le grand ostracon très pâle et, d'autre part, garde une séquence qui figure à la l. 16 du texte effacé du vase des Chants d'Amour du Caire.

17 Kitchen, Or Ant 9 (1970), 203-210.



Un ou deux ostraca seulement remontent à la XVIII<sup>e</sup> dynastie. La multitude des copies témoigne de la popularité du texte au Nouvel Empire. Il s'agit d'une oeuvre classique étudiée par les écoliers. Mais les documents connus, malgré leur nombre élevé, sont très insuffisants encore pour reconstituer cette Sagesse. Il en faudrait bien plus pour arriver à un résultat.

On est sûr de trouver beaucoup de fragments du texte parmi les innombrables bouts de papyrus, tablettes et ostraca inédits qui dorment dans les réserves des musées, dans les petites collections et chez des particuliers. Si tout le monde se mettait à les publier, on connaîtrait bien mieux l'Enseignement d'un homme à son fils et la littérature égyptienne en général.

BEMERKUNGEN  
ZU RHYTHMUS, FORM UND INHALT IN DER WEISHEIT

*Irene Shirun-Grumach, Jerusalem*

## A

Im Folgenden seien hier einige Beobachtungen festgehalten, die sich mir bei einer Revision meiner metrischen Analyse des Amene-mope<sup>1</sup> aufdrängten. Ich versuche zuerst, das komplizierte Metrik-Gespräch der heutigen ägyptologischen Wissenschaft knapp zusammenzufassen, ehe der eigene Standpunkt eingeordnet wird, um dann in den Mittelpunkt eine Analyse des in der Forschung Hellmut Brunnens zur Frömmigkeit des Neuen Reiches so zentralen 25. Kapitels zu stellen.

## B I

R h y t h m u s . Bezüglich der Abgrenzung zwischen Poesie und Prosa geht es heute in der Aegyptologie nicht unähnlich wie in der alttestamentlichen Wissenschaft zu : auf der einen Seite steht eine Metrik-Schule, nach der jeder Text mess- und zählbar wird, womit Unterschiede zwischen Poesie und Prosa oder einzel-

- 
- 1 I. Grumach, Untersuchungen zur Lebenslehre des Amenepe (MÄS 23), München-Berlin 1972. Den Wünschen der Teilnehmer am Basler Symposion entsprechend soll hier für den Namen des Weisheitslehrers wieder das gewohntere "Amenemope" verwendet werden. Gleichzeitig danke ich allen herzlich für vielfache methodische Hinweise wie Klärung von Definitionen und intensive Exemplifizierung. - Hier sollen, zusammen mit der Anwendung der unten zu besprechenden rhythmischen Prinzipien, besonders die in der Kritik mit Recht getadelten häufigen Zeilenkorrekturen der genannten Arbeit eliminiert werden. Obwohl in der Fechtschen Theorie (Anm.3) begründet, mit dem Ziel, Ein- und Vierheber zu vermeiden, ist die Ueberspitzung dieser Korrekturen, auf die mich auch G. Fecht seinerzeit im Gespräch aufmerksam gemacht hat, selbstverständlich mir anzulasten.

nen Gattungen dahinfallen; auf der anderen Seite steht eine Parallelismus-Schule, die das Vorhandensein von Poesie von der Gedankenwiederholung und der mit ihr verbundenen semantisch-syntaktischen Textstrukturierung abhängig macht, dabei aber auf metrische Kriterien verzichtet<sup>2</sup>.

Der erstgenannte Standpunkt wird unter den Aegyptologen von G. Fecht vertreten, nach dessen Meinung jeder Text (auch der im üblichen Sinne als Prosa bezeichnete und der nichtliterarische) eine messbare Kunststruktur bildet<sup>3</sup>. Kleinste Grösse ist dabei das "Kolon" (auch "Hebung") oder die vom expiratorischen Satzakzent bestimmte Einheit, das heisst das Wort oder die unteilbare Wortverbindung (wie Nomen-Adjektiv, Nomen-Genitiv, *sḏm*-Subjekt, *sḏm.f*-Objekt)<sup>4</sup>. Meist zwei oder drei Kola bilden den "Vers" oder die "relative Sinneinheit"; der Vers wiederum wird durch "Staffelung" zu nächsthöheren Sinneinheiten wie Versgruppe, Teilstrophe, Strophe etc. addiert. "Metrisch" sind dabei besonders die Prinzipien der Staffelung; so kann eine Strophe etwa 1) eine runde oder anderweitig bedeutsame Verszahl enthalten, 2) ein bestimmtes Verhältnis in der Verteilung der Verszahl auf sinnmässig enger verbundene Untergruppen aufweisen, 3) eine gleichbleibende oder regelmässig wechselnde Folge in der Kolazahl der einzelnen Verse zeigen. Die Bedeutung des Einzelverses und seiner Kolazahl wird also erst innerhalb eines grösseren und oft recht komplizierten Zusammenhanges relevant; der Messbarkeit gerade der höheren Bezüge steht dabei gegenüber, dass der Abgrenzung des Einzelverses oft ein gewisser Erwägungsspielraum offenbleibt (zum Beispiel bei der Zerlegung einer Versgruppe in drei

---

2 Robinson, in : Festschrift für A. Bertholet, 438-450.

3 Fecht, in : Spuler, Handbuch der Orientalistik I.2, bes. 20ff., 51 (Literatur).

4 Regelliste zur Kolaermittlung : Fecht, Literarische Zeugnisse, 30-38.

Zweiheber oder zwei Dreiheber). Keinesfalls intendiert diese "Metrik" die Definition eines Verses durch eine bestimmte Kola-  
zahl<sup>5</sup>, also die Bestimmung eines Versmasses<sup>6</sup>. Auch durch das  
stilistische Mittel des Parallelismus ist der Vers nicht eindeu-  
tig abzugrenzen, da es bei der umfassenden Anwendbarkeit der  
Metrik zu den "fakultativen Gestaltungselementen" gerechnet wer-  
den muss<sup>7</sup> und in Einzelfällen seine Beachtung hinter der von  
zahlenmässigen Symmetrien zurücktritt<sup>8</sup>.

Der andere der beiden obengenannten Standpunkte, der der Paral-  
lelismus-Schule, wird von M. Lichtheim und J. Foster eingenom-  
men, die beide zwischen Prosa einerseits und durch das Vorhanden-  
sein des Parallelismus bestimmter Poesie andererseits unterschei-  
den<sup>9</sup> und zugleich auch in der Gedankengliederung die Handhabe  
zur Abgrenzung des Verses sehen. Nach M. Lichtheim haben wir in  
der (im Parallelismus wiederholten oder variierten) Gedanken-  
einheit als Komponente "symmetrisch strukturierter Rede" eine  
so feste Begrenzung, dass wir von einer metrischen Erscheinung,  
der "metrical line", sprechen dürfen. Als Akzentträger im Innern  
der so definierten Zeile werden Wort und Wortverbindung vermutet,  
genaue Feststellung der Betonungszahl verbietet sich jedoch we-

---

5 Hierzu und zum Vorausgehenden Schenkel, MDAIK 28 (1972) 103-107, bes. 105.

6 Fecht, in : Spuler, Handbuch der Orientalistik I.2,33 : "Die Form gewinnt keine Selbständigkeit in dem Sinne, wie sie z.B. klassisch-antike Versmasse besitzen". Auch der Rhythmus wird als Grundlage der Metrik abgelehnt, vgl. ders., Literarische Zeugnisse 18.

7 Ders., in : Spuler, Handbuch der Orientalistik I.2,27,38ff.

8 Auf ein Beispiel weist M. Lichtheim, JARCE 9 (1971/72) 108f. hin; solche aus Grumach, Amenope, mögen dazugestellt werden.

9 Lichtheim, Ancient Egyptian Literature I, 11f.; Foster, JNES 34 (1975) 1-29; ders., Thought Couplets and Clause Sequences, passim. - Es möge mir nachgesehen werden, wenn ich hier zur Vereinfachung der nur auf die Bestimmung des Verses konzentrierten Darstellung den Begriff "Poesie" ungebührlich weit fasse (bei Lichtheim, ebd., wird innerhalb der Nicht-Prosa genauer zwischen dem "orational style" der Weisheit und von zusätzlichen Kunstmitteln bestimmter "poetry" differenziert; Foster, Thought etc. 11f.m.Anm.10, setzt demgegenüber die Bezeichnung "literary style" für alles vom Parallelismus Gekennzeichnete).

gen unserer Unkenntnis der ägyptischen Silbenstruktur<sup>10</sup>. Zum selben Ergebnis hinsichtlich des Verses kommt J. Foster, der, von durch Verspunctschreibung gegliederten Texten ausgehend, zeigen kann, dass sich der Parallelismus fast stets über ein Zeilenpaar erstreckt ("Thought Couplet")<sup>11</sup>; die Einzelzeile wird bei ihm als "verse line", einem der "metrical line" M. Lichtheims analogen Begriff, definiert. Hinsichtlich der Betonungsverhältnisse im Innern der Zeile wird das Wort als Träger vermutet, unter der Voraussetzung eines akzentuierenden Systems, bei dem die Zahl der unbetonten Silben nicht von Bedeutung ist. Es kann daher von "Kadenzen" oder "free verse" gesprochen werden, besonders im Hinblick auf die wechselnde Länge der Zeilen durch das Vorhandensein oder Fehlen adverbialer Ergänzungen<sup>12</sup>. Doch, oder vielmehr deswegen, verbietet sich seiner Meinung nach die Suche nach einem bestimmten Mass; ohne die Ueberlagerung durch den Parallelismus sind die Kadenzen ebenso der Prosa eigen<sup>13</sup>.

Die beiden hier kurz charakterisierten Zugänge stehen in einer Ueberschneidung, die nicht anders als raffiniert genannt werden kann : während in der Metrik-Theorie ein genaues Mass zur Ermittlung der Hebungszahlen angewandt wird, bleibt der Vers in seiner Begrenzung unbestimmt; während in der Parallelismus-Theorie der Vers auf das genaueste ausgegliedert werden kann, wird das Mass als unzugänglich oder irrelevant betrachtet. Es stellt sich die Frage, ob die beiden Angriffspunkte sich nicht sinnvoll vereinen liessen, sodass aus Mass und Vers ein Vers-Mass gewonnen werden könnte. Grundlage müsste einerseits die An-

---

10 Lichtheim, *Ancient Egyptian Literature* I, 12; vgl. dies., *JARCE* 9, (1971/72) 103.

11 Das Thought Couplet kann auch eine zusätzliche Zäsur in einer der beiden Zeilen aufweisen ("two-element line"), ohne dadurch seinen Distichon-Charakter zu verlieren, s. Foster, *JNES* 34 (1975) 10; ders., *Thought Couplets and Clause Sequences*, 1f., 5f.

12 Ders., *JNES* 34 (1975) 7f.

13 Ders., *JNES* 34 (1975) 8 : "by rhythmic criteria alone, cadenced verse cannot be distinguished from literary prose"; s.a. ders., *Thought Couplets and Clause Sequences*, 31, Anm. 10.

nahme des Parallelismus als Kriterium der Poesie und seine Anwendung für die Definition des "Verses" oder der "Zeile" sein, und andererseits der Versuch, innerhalb des so gesetzten Rahmens zu konkreten Zählergebnissen zu gelangen. Der hier angedeutete Weg entspricht ungefähr dem von Th. Robinson innerhalb der Polarität der entsprechenden alttestamentlichen Fragestellung vorgeschlagenen : alle biblische Dichtung ist am Parallelismus orientiert, welche Grundtatsache weder durch Metrisierung rein erzählender, das heisst ihn entbehrender, Partien noch durch Aufzwingung ihn zerstörender Versmasse in poetischen Teilen verschleiert werden darf. Andererseits ist eben er es, der hier die "expectancy", das Verlangen nach Symmetrie, setzt, das andere Literaturen durch andere Mittel, wie etwa den Reim, erfüllen. Wir dürfen deshalb der Erfüllung dieser "expectancy" ruhig durch am Bau des Parallelismus, das heisst am Wort, orientierte Zählversuche nachspüren. Solche werden experimentell bleiben, sind aber legitim, wenn sie eine gewisse in sich geschlossene Stimmigkeit aufweisen und der Variabilität der Struktur bei der Gedankenwiederholung Rechnung tragen<sup>14</sup>.

Ein in dieser Richtung gehender Versuch wurde in einer vorausgehenden Arbeit gemacht, die die Versbegrenzung zugleich am Parallelismus und den Kriterien der Fechtschen Metrik, also durchschnittlicher Zeilenlänge von zwei oder drei Kola bestimmte, während im Versinneren eine der Fechtschen gegenüber etwas aufgelockerte Zählweise eingeführt wurde, um dem Zusammenspiel der Begriffe in den Parallelismen gerecht zu werden<sup>15</sup>. "Aufgelöst"

---

14 Robinson, in : Festschrift für A. Bertholet, 446.

15 Shirun, in : Assmann/Feucht/Grieshammer (Herausgeber), Fragen an die altägyptische Literatur, 463-492. In der Auffassung des Parallelismus als meist auf zwei Zeilen verteilt, wobei die eine durch eine zusätzliche Zäsur strukturiert sein kann ("Dreigliederschema") berührt sich das Ergebnis mit dem Fosters (s.o.Anm.11 zur "two-element line"), dessen Aufsatz im JNES 34 (1975) mir bei Abfassung noch nicht bekannt war. S.a. Anm.21.

wurden dabei besonders die Kola Nomen-Adjektiv, Nomen-Genitiv, Nomen-Präposition+Suffix; zur Verdeutlichung mögen einige der seinerzeit gegebenen Beispiele in vereinfachter Schreibung wiederholt werden<sup>16</sup> :

- 1) *šm.kwj*    *r-bj3w*    *n-itj*    3  
*h3.kwj*    *r-w3ḡ*    *wr*    2 (Nomen-Adj. - Nomen Adjektiv) 3

Ich ging zu den Minen des Königs,  
 ich fuhr zur grossen See.

- 2) *ḥwj.n-nrw.f*    *iwntjw*    *m-t3.sn*    3  
*sm3(.n)-snḡ.f*    *psḡt*    *pḡt*    2 (Nomen-Gen. - Nomen Genitiv) 3

Es hat geschlagen sein Schrecken die Trogodyten in ihrem Land,  
 es hat getötet seine Furcht die Neunheit der Bogen.

- 3) *mrj-sw*    *njwt.f*    *r-ḥ<sup>C</sup>w.sn*    3  
*ḥ<sup>C</sup>j-st*    *im.f*    *r-ntrw.sn*    2 (Nomen-Präp.+Suff. - N Pr.+Suff.) 3

Es liebt ihn seine Stadt mehr als sich selbst,  
 sie jubelt über ihn mehr als über ihre Götter.

Unterstreichungen deuten jeweils die Gruppe an, die in der Metrik G. Fechts als ein Kolon zu zählen ist (im Zeilenpaar also ein Kolonverhältnis von 3:2, Zahlwerte links der Klammer). Durch die Auflösung<sup>17</sup> kann die prosodische Entsprechung der Begriffspaare sichtbar werden, die in ihrer syntaktischen Zusammensetzung variiert sind, aber der syntaktischen Stellung innerhalb der Zei-

16 Dies., ebd. 470 (Nr.9 = Schiffbr.Z.23-25; Nr. 8 = Erster Hymnus an Sesostri III. aus Kahun Z. 8/9; Nr. 7 = Sinuhe B 66-67).

17 In der ursprünglich (Anm.16) gegebenen Schreibung der Beispiele nicht einsichtig genug, da die Univerbierung auch aufgelöster Kola graphisch beibehalten wurde, wodurch die Einführung des verwirrenden Begriffs der "mehrwertigen Hebung" notwendig wurde; vgl. auch Shirun, ebd. 465.



le und dem Sinngehalt nach korrespondieren<sup>18</sup> : 1) die lokale Bestimmung wird einmal durch indirekten Genitiv, einmal durch Adjektiv aufgefüllt, 2) das Objekt wird einmal durch adverbiale Bestimmung, einmal durch direkten Genitiv aufgefüllt, 3) dem Objekt der ersten Zeile steht chiastisch die adverbiale Bestimmung der zweiten gegenüber. Der durch die Auffüllungen hergestellte volle Parallelismus spiegelt sich in der gleichen Wortzahl (im Zeilenpaar ein Wortverhältnis von 3:3, Zahlwerte rechts der Klammer) und betont zugleich das axiale Gegenüber des jeweils dritten, ausserhalb des variierten Paares stehenden Ausdrucks (*šm.kwj/h3.kwj; ḥwj.n-nrw.f/sm3.n-snd.f; r-ḥ<sup>C</sup>w.sn/r-nṯrw.sn*). Letzteres wird für uns besonders im dritten Beispiel deutlich, wo das *r-nṯrw.sn* erst durch Zählung des *im.f* in die Axialstelle einrückt.

Auf die Problematik des Masses innerhalb der Zeile wird hier gleich noch zurückzukommen sein. Für die Versbegrenzung macht sich das doppelte Kriterium (Parallelismus, Zeilenlänge von zwei oder drei Kola) bei der Bestimmung längerer Zeilen hemmend bemerkbar; so etwa bei Vergleich der beiden Verspaare<sup>19</sup> :

<i>imḥ-tw</i>	<i>m.w</i>	<i>im-st</i>	<i>m-ḥ3tj.k</i>	3 (Nomen-Pr.+Suff.	N Pr.+Suff.)	4
<i>mtwk-ir-rmt</i>	<i>m-wḥ<sup>C</sup>.w</i>			2		2

Erfülle dich mit ihnen, gib sie in dein Herz,  
werde ein Mann, der sie erklären kann.

<i><sup>C</sup>k</i>	<i>m-sšw</i>	<i>im-sn</i>	<i>m-ḥ3tj.k</i>	4	4
<i>ḥpr-iḳdt.k</i>	<i>nb</i>	<i>mnḥ</i>		2	3

Dringe ein in die Schriften, gib sie in dein Herz,  
alles, was du sagst, wird trefflich sein.

Die erste Zeile des ersten Verspaares ist durch die stichische Schreibung des Amenemope gesichert und fällt zugleich durch die

18 Zugrunde liegt der durch G.B.Gray, *The Forms of Hebrew Poetry*, 1915, eingeführte Begriff des "parallelism of paired terms", vgl. Shirun, ebd. 463, Anm. 5(b).

19 Amenemope 27, 13.14 (Kap. 30); Ani 7,4f. (Max.33).

Univerbierung des *m.w* im Kolonsinne (Zahlwert links der Klammer) in die erlaubte Verslänge. Die erste Zeile des zweiten Verspaares fällt ausserhalb und scheint ob ihrer vier Kola Zeilenbruch zu verlängern; der Struktur nach ist sie jedoch der eben beschriebenen in allem gleich<sup>20</sup>. Der gebotene Ausweg scheint der einer konsequenteren Beschreitung des Mittelweges zwischen Metrik-Schule und Parallelismus-Schule : hinsichtlich der Versbegrenzung sind allein die Kriterien der letzteren massgebend. Lassen sich bestimmte Gesetzmässigkeiten der Struktur und der durch sie bestimmten Wortzahl an durch Verspunkt oder stichische Schreibung als "objektiv" erwiesenen Texten ablesen<sup>21</sup>, so scheint es legitim, sie auch auf Beispiele aus durchgehend geschriebenem Kontext zu übertragen. Die erste Zeile unseres zweiten Verspaares ist demnach, wie auch in der Schreibung angedeutet, als "eine" zu fassen und die Kolazahl als irrelevant zu betrachten<sup>22</sup>.

In den so objektivierten Rahmen ist nun der zuvor beschriebene Massversuch einzuordnen, der die Wortsymmetrie mit dem Rhythmus in Verbindung setzen will. In den angeführten drei Verspaaren wird durch die begriffliche Auffüllung auch eine akustische Symmetrie hergestellt (das 3:3). Man denke sich eine mögliche Aenderung des zweiten Beispiels in :

<i>hwj.n-nrw.f</i>	<i>iwntjw</i>	<i>m-t3.sn</i>	3
<i>sm3.n-snd.f</i>	<i>stjw</i>		2

20 Für den Hinweis danke ich G. Posener.

21 Auf die Anregung M. Lichtheims sind hier derart geschriebene Texte zum "Kontrollkorpus" gemacht worden, nach dem ich mich in einigen Fällen korrigiere; es handelt sich dabei neben dem Amenemope (Anm. 22) um die beiden von J. Foster vorgelegten.

22 Damit entfällt auch die Notwendigkeit von Zeilenbruch (vgl. oben Anm.1) bei Stellen wie Amenemope 5,14 (*q<sup>c</sup> pr.f mj-ht m-rwjt*), die im Gegensatz zu dem eben zitierten Beispiel nicht nur vier Worte, sondern auch eindeutig vier Kola aufweisen.

Hier ist die Variante zu der von der ersten Zeile gesetzten Symmetrieerwartung ("expectancy") nicht nur am "Fehlen eines Begriffs" zu messen, sondern auch am "Fehlen eines Zeitmasses". Andererseits wird die Annahme eines am Wort orientierten Rhythmus der begrifflichen Struktur gerechter als die des quantitativen oder syllabisch-akzentuierenden Masses anderer Literaturen; die Voraussetzung eines solchen kann kaum die Rolle des Parallelismus als des Hauptstilmittels der ägyptischen Literatur erklären.

Diese Erwägung muss selbstverständlich axiomatisch bleiben, ebenso wie die Bestimmung dessen, was wir nun eigentlich "Wort" nennen<sup>23</sup>. Eine am Kontext orientierte Zählweise wird, wie oben dargelegt, mehr das betonen, was in der semantischen Gegenüberstellung von Gewicht ist, ohne dabei auf die Univerbierung sei es kleinerer, sei es grösserer Einheiten verzichten zu können<sup>24</sup>. Ein Blick auf die Beispiele mag verdeutlichen, dass ich hier den Regeln G. Fechts hinsichtlich der Präposition (wozu noch Partikel, Negation, *iw* kommen) vor dem Nomen folge, ebenso aber auch hinsichtlich *sḏm*-Subjekt (wozu noch *sḏm.f*-Objekt und seine Äquivalente sowie Subjekt-Pseudopartizip zu stellen sind)<sup>25</sup>. Die Begründung kann nur angedeutet werden; sie liegt

- 1) in dem uns leitenden Prinzip des semantischen Gegenüber, etwa wenn in dem zweiten unter B II.1 unten gegebenen Beispiel die regelmässige Stellung der Ergänzungen von der Gleichsetzung negierter Imperative mit und ohne Objekt abhängt<sup>26</sup>,
- 2) im statistischen Befund : die bis jetzt geprüften Kontrolltexte zeigen an keiner Stelle etwa ein *sḏm.f*-Objekt als Zeile, sondern diese und äquivalente Formen ohne Ergänzung nur in

---

23 Auf beides hat in der Diskussion eindrucklich M. Lichtheim hingewiesen.

24 Zur entsprechenden Problematik in der alttestamentlichen Forschung vgl. Robinson, in : Festschrift für A. Bertholet, 445f.

25 Für Einzelheiten wird auf die Erläuterung im Anhang verwiesen.

26 S.a.u. Anm.40 u. vgl. im übrigen Shirun, Parallelismus 466f. m.Anm.10.

der Halbzeile<sup>27</sup>,

- 3) im statistischen Befund : die bis jetzt geprüften Kontrolltexte, die als Höchstgrenze der Zeile immer vier "Worte" aufweisen, zeigen bis zu drei Ergänzungen nach *sḏm.f*-Objekt oder *sḏm*-Subjekt, aber höchstens deren zwei, wenn das Objekt oder Subjekt durch "Sprenger" an die (im Sinne der Wortzahl aufgefasste) Zweitstelle tritt wie in *dj.f-nf* Objekt, *sḏm-sw* Subjekt, *sḏm-wj* Subjekt etc. Eine diesbezüglich tiefer gehende Untersuchung, die einer grösseren Arbeit vorbehalten sein soll, müsste sich besonders der Verb-Objekte-Beziehung annehmen<sup>28</sup> sowie der durch W. Schenkel vorgeschlagenen Prüfung des Verhältnisses der Zeile zu den theorethisch beliebig langen Syntagmen<sup>29</sup>.

Für unser Vorgehen sei "Rhythmus" nun zusammengefasst als die Beziehung der Wortzahl in jeweils einem Zeilenpaar; handelt es sich um ein Dreigliederschema<sup>30</sup>, so werden die Wortzahlen beider Halbzeilen zu der der durchgehenden Ganzzeile in Beziehung ge-

27 Siehe zur "two-element line" bzw. dem "Dreigliederschema" Anm. 11,15. Als einfaches Beispiel mag Amenemope 3,9.10 (Kap.1) gelten :

<i>im-cnḥwj.k</i>	/	<i>sḏm-iḏdt</i>	1/1
<i>im-ḥ3tj.k</i>		<i>r-wḥ<sup>c</sup>.w</i>	2

Gegen Imperativ-Objekt in den beiden Halbzeilen steht hier dieselbe Form in der zweiten, durchgehenden, Zeile mit Ergänzung.

28 Hierauf macht mich J. Assmann aufmerksam.

29 MDAIK 28 (1972) 106, vgl. auch 103. Der Weg ist bereits weitgehend vorbereitet durch : ders., Grundformen mittellägyptischer Sätze (Berlin 1965); bei einer Anwendung im Sinne der Wortzahltheorie müssten auch "prosodische Ergänzungen" wie Genitiv und Adjektiv berücksichtigt werden (siehe unten Anm. 40). Vorbereitend werden hier die syntaktischen Eigenschaften der "Worte" in etwas einsichtigerer Weise kenntlich gemacht, als dies bei Shirun (a.a.O. Anm. 15) der Fall war, wo die Symbolbezeichnung an die Kolastruktur gebunden blieb (ebd. 468 u.passim); zur Erläuterung der hier gebrauchten Symbole s. im Anhang.

30 Vgl. Anm. 15,27.

setzt<sup>31</sup>. "Wort" bedeutet dabei den Tonträger als Einzelwort oder univertierte Wortgruppe; das missverständliche "Wert"<sup>32</sup> soll ferner ebenso vermieden werden wie das in der Fechtschen Metrik dem "Kolon" synonyme "Hebung", da unsere Abgrenzung der Worte sich nur in einem Teil der Fälle mit der der Hebungen deckt. Anders als in der Fechtschen Metrik wird mit der Inbezugsetzung der Wortzahl zum Zeilenpaar ein Versmass impliziert, wenn es auch wegen des Strukturwechsels der Parallelismen innerhalb des Textes nicht als durchgehend betrachtet werden kann<sup>33</sup>. Wir nehmen jedoch an, dass das Versmass zumindest mit Struktur und Aussage des Zeilenpaares selbst in absichtsvoller Beziehung steht, weswegen mit (gebundenem) "Rhythmus" der Begriff zugleich von den "freien Rhythmen" Fosters differenziert werden soll.

## B II

F o r m      u n d      I n h a l t. Was das Rhythmus-Inhalt-Verhältnis betrifft, so soll hier der in der oben erwähnten Vorarbeit ausgesprochenen Vermutung weiter nachgegangen werden, dass "Erregung" in kurzen Zeilen oder dem Dreigliederschema mit seiner zusätzlichen Zäsur ausgedrückt, dagegen "gleichmässige Entfaltung" von Zusam-

---

31 Die drei auf S.323 angeführten Beispiele haben also einen Rhythmus von 3:3; das Dreigliederschema Anm.27 steht in einem Rhythmus von 1/1:2.

32 Vgl. oben Anm. 17.

33 Vgl. oben Anm. 14; dass Annahme eines durchgehenden Masses die Erkenntnis wechselnd gebauter Parallelismen nicht verschleiern darf, betont auch M.Weiss, *The Bible and Modern Literary Theory* (hebr.), Jerusalem 1967, 117f.

menhängen mit längeren Zeilen verbunden wird<sup>34</sup>. Verallgemeinernd und von den Erscheinungen des Reims und des akzentuierend-syllabischen Masses absehend dürfen wir hier "Dreigliederschemata" der europäischen Poesie heranziehen, um den Gedankengang zu verdeutlichen. Es folgen zwei (nicht zusammenhängende) Strophen aus Coleridges "Ancient Mariner" und eine Strophe aus Tersteegens "Andacht bei nächtlichem Wachen" :

- 34 Shirun, a.a.O. (Anm.15) 489f., wo an Beispielen aus dem Sinuhe (etwa dramatische Schilderung von Momenten seiner Flucht B 2-3 und B 23-25 im 1/1:3-Rhythmus, vgl. ebd. Nr. 20,21) besonders auf die von der Zeilenlänge abhängige Möglichkeit der Leitwortbetonung hingewiesen wurde. Demgegenüber ist wohl präzisierend zuerst auf den allgemeinen Zusammenhang zwischen Rhythmus und emotionellem Gehalt (siehe im Folgenden) abzuheben. Gegebenenfalls kann er durch Füllung mit kontextgebundenen "Leitworten" betont werden. Von einem "Motiv" (ebd., siehe a.a.O. S. 491f.) kann nur dann gesprochen werden, wenn ein Rhythmus auch textübergreifend für einen spezifischen Inhalt bevorzugt wird, der sich mit einem "Motivwort" verbindet. Vgl. Sinuhe B 2-3 mit Urk IV 767,7.8 und Poetische Stele Z. 12 :

<i>psḥ</i> -ib.j	/	<i>sš</i> <sup>C</sup> -w.j		V-S	/	V-S		1/1
<i>sd3</i> -ḥr		<i>m</i> - <sup>C</sup> t.j	<i>nbt</i>	S-V		pN	A	3

Verwirrt wurde mein Herz / ausgebreitet wurden meine Arme,  
Zittern fiel in alle meine Glieder.

<i>snḏt</i>	<i>ḥm.j</i>	<i>ḥt</i> -ibw.sn		S	G	pN		3
<i>ḥr(w)</i> /	<i>bšd(w)</i>			V	/	V		1/1

Die Furcht meiner Majestät war in ihren Herzen,  
sie waren gefallen / sie waren schwach geworden.

(dj.j) <i>bdš</i> -tkkw	<i>iww</i>	<i>m-h3w.k</i>	V-S	A	pN		3
<i>m3ḥ.n</i> -ibw.sn	/	<i>ḥ</i> <sup>C</sup> w.sn-sd3w	V-S	/	S-V		1/1

(Ich veranlasse, dass) schwach werden die Angreifer, die in  
deine Nähe kommen,  
ihre Herzen brennen / ihre Leiber zittern,

welche letztere Auffassung allerdings von einer syntaktisch  
fraglichen Ausgliederung des ganzen Dreigliederschemas als  
Objekt des *dj.j* abhängt.

- 1) The Wedding-Guest / he beat his breast,  
Yet he cannot chose but hear;  
And thus spake on that ancient man,  
The bright-eyed Mariner.
  
- 2) Under the water it rumbled on,  
Still louder and more dread :  
It reached the ship, / it split the bay;  
the ship went down like lead.
  
- 3) Es leuchte dir der Himmelslichter Zier;  
Ich sei dein Sternlein, hier und dort zu funkeln :  
Nun kehr ich ein; / Herr, rede du allein,  
Beim tiefsten Stillesein, zu mir im Dunkeln<sup>35</sup>.

Bei Coleridge haben wir in den Verspaaren mit syntaktisch gebrochener Zeile einen 2/2:3-Rhythmus; das schon lebhaft Balladenmass von 4:3 wird hier variiert und durch die Kürze der Halbzeilen und der im Verhältnis zu ihnen kaum längeren "lösenden Ganzzeile"<sup>36</sup> dramatisch vertieft. Bei Tersteegen wird ein 5:5 gebrochen; in dem sich ergebenden 2/3:5 wird rhythmische Bewegtheit mit einem aus der Länge der einen Halbzeile und der "lösenden" Zeile sich ergebenden Gehaltensein verbunden, das gut zu dem geistlichen Lied stimmt.

---

35 Die Zäsurbezeichnungen sind von mir eingefügt. Im ersten und dritten der Beispiele handelt es sich um auf die syntaktische Zäsur fallenden, also Leoninischen, Binnenreim; im ersten Beispiel wird die Zäsur dabei durch Extraposition gewonnen. Das zweite Beispiel hat Zäsur ohne Binnenreim.

36 In Adaptierung von B.Deutsch, Poetry Handbook, New York <sup>2</sup>1962, 117, die auf die, Monotonie vermeidende, Wirkung ungebrochener Zeilen nach längerem durchgehenden Gebrauch des Leoninischen Binnenreims hinweist.

Unser loser Vergleich hat uns gezeigt, dass "Inhalt" (Dramatik, religiöse Bewegtheit) auch in einem gewissen Verhältnis zur "Form" (Ballade, geistliches Lied) steht. Während für den Parallelismus selbst bisher der Ausdruck "Stilmittel", für seine Variationsmöglichkeiten die Bezeichnung "Struktur" verwendet wurde, wollen wir "Form" dementsprechend im Zusammenhang unserer Untersuchung den Einkleidungen der Gattung Weisheit vorbehalten, wobei zugleich der Zusammenhang mit der alttestamentlichen Forschung gewahrt bleibt. So werden im Folgenden die entsprechenden Formen rhythmisch untersucht, wobei die von Ch. Kayatz an die ägyptische Weisheit herangetragenen Definitionen des Mahnworts, der Begründung durch verallgemeinernde Aussagesätze und der Begründung durch Prädikation<sup>37</sup> verwendet werden, der noch das Mahnwort mit Verheissung, die reine Verheissung und die Glosse hinzugefügt seien.

## B II.1

M a h n w o r t. Innerhalb der Lehre des Amenemope<sup>38</sup> verteilen sich die insgesamt 95 Beispiele auf den Zweizeiler mit durchgehenden Zeilen bzw. das Dreigliederschema im Verhältnis von 82 zu 13. Es zeigt sich also starke Bevorzugung des Zweizeilers, wobei die weitaus meisten der Beispiele, nämlich 36, den variierenden Rhythmus 3:2 oder 2:3 haben. Als Belege mögen gelten :

---

37 Studien zu Proverbien 1-9. Zum Makarismos s.u. Anm.70.

38 Alle folgenden Belege sind dieser entnommen; da eine Rhythmus und Form berücksichtigende Gesamtgliederung hier nicht gegeben werden kann, müssen die statistischen Angaben hier ohne Kontrollmöglichkeit stehen. Die Uebersetzung, auch des unter C folgenden zusammenhängenden Textbeispiels, wird nur kommentiert, wenn sie von der in meiner älteren Untersuchung des Amenemope (Anm.1) abweicht.



## 4,8-11 (Kap.2)

<i>mdjt-h3b.tw.k</i>	<i>r-wpt</i>	<i>nḥ3</i>	<i>mdjt-V.f</i>	pN	A	3
<i>mtwk-3b-p3-irj</i>	<i>sw</i>		<i>mtwk-V-O</i>	O		2
<i>m-ir-irj-bg3</i>	<i>r-p3-th3.k</i>		<i>m-ir-V-O</i>	pN		2
<i>mtwk-<sup>C</sup>n-n.f</i>	<i>wšb</i>	<i>ḥr-ḡs.k</i>	<i>mtwk-V-p.f</i>	O	pN	3

Lass dich nicht mit einer rauen Botschaft ausschicken  
und wünsche nicht, sie auszuführen.  
Mache kein Geschrei gegen den, der dich angreift,  
und antworte ihm nicht selbst.

## 7,12-14 (Kap.6)

<i>m-ir-rmn-wḏ</i>	<i>ḥr-t3šw</i>	<i>n-3ḥt</i>	<i>m-ir-V-O</i>	pN	nG	3
<i>mtwk-tfj-h3w</i>	<i>n-nwḥ</i>		<i>mtwk-V-O</i>	nG		2
<i>m-ir-snk</i>	<i>r-mḥ</i>	<i>n-3ḥt</i>	<i>m-ir-V</i>	pN	nG	3
<i>mtwk-h3d-t3šw</i>	<i>n-ḥ3rt</i>		<i>mtwk-V-O</i>	nG		2

Schiebe nicht den Stein auf den Grenzen des Fruchtlandes beiseite  
und bewege nicht den Ort der Messschnur.

Begehre nicht eine Elle Acker  
und greife nicht die Grenzen einer Witwe an.

## B II.2

M a h n w o r t mit V e r h e i s s u n g (Imperativ, *m-ir*  
oder *s3w-tw* mit folgendem Prospektiv). Die insgesamt 21 Beispiele  
verteilen sich auf den Zweizeiler mit durchgehenden Zeilen bzw.  
das Dreigliederschema im Verhältnis von 12 zu 9; das Dreiglieder-  
schema wird hier also mehr bevorzugt als es beim einfachen Mahn-  
wort der Fall war. Dabei sind vier der Beispiele in dem Rhythmus  
1/2:3 gehalten. Belege :

## 7,9.10 (Kap.5)

<i>imḥ-tw</i>	<i>m-gr</i>	/	<i>gm.k-p3-<sup>C</sup>nḥ</i>	V-O	pN	/	V.f-O	2/1
<i>wḏ3-ḥ<sup>C</sup>.k</i>	<i>ḥr-tp</i>		<i>t3</i>	V-S	pN		G	3

Erfülle dich mit Schweigen / du wirst Leben finden,  
dein Leib wird heil sein auf Erden.

## 8,17.18 (Kap.6)

<i>sk3</i>	<i>m-sḥt</i>	/	<i>gm.k-ḥrwt.k</i>	V	pN	/	V.f-O	2/1
<i>šsp.k-snw</i>	<i>n-ḥtjw.k</i>		<i>ḥ<sup>C</sup>.k</i>	V.f-O	pN		pN	3

Pflüge auf dem Felde / du wirst deinen Bedarf finden,  
du wirst Brote von der eigenen Tenne empfangen.

## 16,7.8 (Kap.13)

<i>ḥ3<sup>C</sup>-sntj</i>	/	<i>im</i>	<i>mn-w<sup>C</sup></i>	V-O	/	V	V-S	1/2
<i>gm.k-sw</i>		<i>mj-w3t</i>	<i>n-<sup>C</sup>nḥ</i>	V.f-O		pN	nG	3

Erlasse zwei / lasse einen stehen,  
du wirst es wie den Weg des Lebens finden<sup>39</sup>.

## B II.3

R e i n e V e r h e i s s u n g (Prospektiv). Die 11 Beispiele verteilen sich im Verhältnis von 9 zu 2 auf Paare mit durchgehender Zeile und das Dreigliederschema; bei den durchgehenden Zeilen wird in fünf Fällen das nicht variierende Rhythmusverhältnis 3:3 bevorzugt. Belege :

39 Der vierte Beleg (15,6.7) fällt nur technisch in diese Gruppe, da mit Prospektiv fortgesetzt. Andererseits ist hier auf den Gebotscharakter auch der Verheissung (das erste angeführte Beispiel könnte auch mit "du sollst heil sein" übersetzt werden) hinzuweisen.

## 3,17-4,2 (Kap.1)

<i>ir-irj.k-h3w.k</i>	<i>iw-nn</i>	<i>m-h3tj.k</i>	<i>ir-V.f-O</i>	<i>iw-S</i>	<i>pN</i>	3
<i>gm.k-sw</i>	<i>m-sp</i>	<i>m<sup>C</sup>r</i>	<i>V.f-O</i>	<i>pN</i>	<i>A</i>	3
<i>gm.k-mđt.j</i>	<i>m-wđ3</i>	<i>n-<sup>C</sup>nĥ</i>	<i>V.f-O</i>	<i>pN</i>	<i>nG</i>	3
<i>wđ3-h<sup>C</sup>.k</i>	<i>ĥr-tp</i>	<i>t3</i>	<i>V-S</i>	<i>pN</i>	<i>G</i>	3

Wenn du deinen Lebenszusammenhang machst, indem dieses in deinem Herzen ist,

so wirst du es als einen Fall von Erfolg finden.

Du wirst meine Worte als ein Vorratshaus des Lebens finden, und dein Leib wird heil sein auf Erden<sup>40</sup>.

Die beiden für die reine Verheissung belegten Dreigliederschemata haben den 1/2:3-Rhythmus, den wir schon beim Mahnwort mit Verheissung angetroffen haben :

## 11,4.5 (Kap.8)

<i>irj.k-im3ĥ / ĥ3p.tw.k</i>	<i>m-đb3t.k</i>	<i>V.f-O / V.f</i>	<i>pN</i>	1/2
<i>wđ3.k</i>	<i>r-b3w</i>	<i>n-ntr</i>	<i>pN</i>	<i>nG</i> 3

Du wirst ein Ehrwürdiger / du bist in deinem Sarge verborgen, du bleibst bewahrt vor der Macht des Gottes<sup>41</sup>.

40 Das in dem 3:3 sich ausdrückende Gleichmass wird hier unterstrichen durch die strophische Zusammenfassung der beiden Zeilenpaare mit Hilfe der "Zugewandtheit" der inneren Zeilen : *gm.k*, gleicher syntaktischer Bau, der nur durch die prosodische Zweitergänzung (Adjektiv gegenüber indirektem Genitiv variiert) wird. Indem an der prosodischen Drittstelle insgesamt vier verschiedene Variationsmöglichkeiten durchgespielt werden (adverbiale Bestimmung in der ersten, direkter Genitiv in der vierten Zeile) erhalten auch die Abweichungen eher zusammenfassend-bindenden Charakter. Gleichzeitig ist wieder auf das semantische Gegenüber ungleich strukturierter Verbformen (vgl. o.S.326 m. Anm.26) hinzuweisen, von dem diese Symmetrien abhängen : hier *sđm*-Subjekt und *sđm.f*-Objekt. 3,17.18 könnte auch als "Mahnwort mit Verheissung" betrachtet werden; jedoch ist die in der Protasis ausgedrückte Weisung nur rückbezüglicher Art. Dem Formtyp "kasuistisch eingeleitetes Mahnwort" (Kayatz, Studien zu Proverbien 1-9, 26ff.) entspricht unser Beispiel nicht, da es sich dort um *ir* eingeleitete Situationsbeschreibung vor Imperativ handelt (Amemope 25.6.7 wäre zu vergleichen).

16,9.10 (Kap.13)

<i>sdr.k</i>	<i>r-swh3</i>	/	<i>twk-m-dw3</i>	V.f	pN /	<i>twk-pN</i>	2/1
<i>gm.k-sw</i>	<i>mj-smj</i>		<i>nfr</i>	V.f-0	pN	A	3

Du legst dich nieder um zu schlafen / (schon) bist du am Morgen,  
du findest es wie eine gute Botschaft<sup>42</sup>.

Es scheint, als ob mit der Wahl des "glatten" 3:3 bei der Hälfte aller reinen Verheissungen sich ruhige zuversichtliche Stimmung im Rhythmus widerspiegeln soll<sup>43</sup>. Der bei einem Fünftel der Mahnworte mit Verheissung sowie zwei Beispielen der reinen Verheissung gewählte 1/2:3-Rhythmus dagegen erinnert im Verhältnis von kürzerer und längerer Halbzeile und beiden zusammengekommen entsprechender "lösender" Zeile an das bewegt-gehaltene Mass des oben zitierten geistlichen Liedes Tersteegens. Vorbehaltlich weiterer Besprechung unter C sei hier vorausgesetzt, dass besonders die Rolle der Gottheit bei der Zuweisung des verheissenen Lohns betont werden soll; der Rhythmus sei "theologisch-feierlich" genannt.

#### B II.4

Begründung durch verallgemeinernde  
Aussagesätze, die "oft eine allgemeine Beurteilung  
enthalten, auf positive bzw. negative Folgen hinweisen oder auch

41 *h3p.tw.k* ist Prospektiv und nicht Circumstantial und entspricht damit der Gleichordnung der Glieder im Dreigliederschema (Shirun, a.a.O. Anm. 15, 474, Anm.22).

42 *twk-m-dw3* ist ebenfalls (s.vorige Anm.) parataktisch aufzufassen, da das Präsens I ja nicht als Umstandssatz stehen kann; als Teil der Verheissung drückt es aus, wie unbemerkt die Nacht bei gutem Gewissen vorübergeht.

43 Vgl. A.L. Strauss, Auf den Wegen der Literatur (hebr.), Jerusalem 1959, 68, zu den "Ruhe und Wohlbefinden" ausdrückenden Dreiebern Ps 23,2.

nicht selten einen Sachverhalt in Beziehung zu Gott setzen"<sup>44</sup>.  
Sämtliche 29 Beispiele sind in durchgehenden Zweizeilern gehalten, das Dreigliederschema fehlt ganz. Innerhalb der Gruppe steht "glattes" 2:2 und 3:3, einmal auch 4:4, mit insgesamt 11 Vorkommnissen an erster Stelle, wenn auch 2:3 und 3:2 mit insgesamt 10 Belegen gleich anschliessen. Glatte Rhythmen mögen veranschaulichen :

## 10,10.11 (Kap.7)

skt	n- <sup>C</sup> wnwtj	h3 <sup>C</sup> .tw	h3jt	S	nG	V	pN	4
iw-kr	n-gr	m3 <sup>C</sup>	t3w	iw-S	nG	A	pN	4

Das Schiff des Habgierigen wird in den Schlamm geworfen,  
während das Schiff des Schweigers im Wind ist<sup>45</sup>.

## 19,12.13 (Kap.18)

hḏ-t3	dw3	mj-iḥ	V-S	S	pN	3
p3-s-ḥm	dw3	mj-iḥ	S-V	S	pN	3

Wenn es tagt, wie ist das Morgen ?

Der Mensch weiss nicht, wie das Morgen ist<sup>46</sup>.

## 25,10.11 (Kap.26)

bn-tnj.tw-ḥpš	n-kf	bn-V-S	pN	2
bn-s3w-3tj	n-ḥ3b.s	bn-V-S	pN	2

Ein starker Arm wird nicht durch Entblössen geschwächt,  
ein Rücken wird nicht durch sein Gebeugtwerden gebrochen.

44 Kayatz, Studien zu Proverbien 1-9, 27.

45 Es handelt sich hier um eine "bildliche Sentenz", s. Bühlmann/Scherer, Stilfiguren der Bibel 67 s.v.Bildwort.

46 Von Kayatz, Studien zu Proverbien 1-9, 68ff., 71 unter den besonderen Formtyp der "Reflexion" eingeordnet.

Das Fehlen der Dreigliederschemata mit ihrer Tendenz zu rhythmischer Bewegtheit und die Bevorzugung glatter Rhythmen scheint diesmal weniger in den emotionellen als in den verstandesmässigen Implikationen der letztern zu liegen : die Herstellung voller Parallelismen entspricht der statischen und undramatischen Natur der Sentenz.

## B II.5

B e g r ü n d u n g durch P r ä d i k a t i o n oder Schilderung besonders gewisser Menschentypen nach charakteristischem Handeln oder Verhalten, auch des entsprechenden Ergehens in warnender oder vorbildhafter Weise, durch besonders anschauliche bildhafte Sprache ausgezeichnet<sup>47</sup>. Die insgesamt 50 Beispiele verteilen sich auf durchgehende Zweizeiler bzw. Dreigliederschemata im Verhältnis von 32 zu 18. Innerhalb der durchgehenden Zweizeiler ist nach 3:2 (18 Beispiele) das 4:2 (10 Beispiele) die prägnanteste rhythmische Gruppe; innerhalb der Dreigliederschemata nimmt 1/2:2 mit fünf Vorkommnissen den ersten Platz ein. Belege für den 4:2-Rhythmus :

5,14.15 (Kap.3)

$d^C$	<i>pr.f</i>	<i>mj-ḥt</i>	<i>m-rwjt</i>	P	V.f	pN	pN	4
<i>p3-šmm</i>	<i>m-wnwt.f</i>			S	pN			2

Ein Sturm, der sich erhebt wie Feuer im Stroh,  
ist der Heisse in seiner Stunde.

<sup>47</sup> Zusammenfassung nach Kayatz, Studien zu Proverbien 1-9, 30.

## 6,3.4 (Kap.4)

km	3t	p3jf.f-ḥ3 <sup>C</sup>	srdm	P	G	S	O	4
in.tw-ph.f	m-ḥrm			V-S	pN			2

Einen Augenblick dauert sein Hervorbringen von Früchten,  
sein Ende wird im Gewässer gefunden.

## 9,3.4 (Kap.6)

km	3t	p3jw- <sup>C</sup> ḥ <sup>C</sup>	m-t3-ḡnwt	P	G	S	pN	4
ḥḏ-t3	iw.w-ḏf3w			V-S	iw.f-V			2

Einen Augenblick dauert ihre Zeit im Kornspeicher,  
wenn es tagt, sind sie versunken.

## 12,1.2 (Kap.9)

ṣrṣ-mdt	m-ḏrt	ḥḏ	ḥ3tj	V-S	pN	G	G	4
r-t3w	ḥjt			pN	N			2

Schneller ist die Rede eines Geschädigten am Herzen  
als Wind und Regen.

Belege für den 1/2:2-Rhythmus :

## 4,18.19 (Kap.2)

sw-sbh / ḥrw.f	r-ḥrt	sw-V /	S	pN	1/2
i <sup>C</sup> ḥ	s <sup>C</sup> ḥ <sup>C</sup> -bt3.f	P	S		2

Er schreit / seine Stimme gelangt bis zum Himmel,  
der Mond ist es, der sein Verbrechen feststellt<sup>48</sup>.

## 6,5.6 (Kap.4)

sw-mḥ / w3w	r-st.f	sw-V /	V	pN	1/2
t3-st3	t3j.f-ḡrst	P	S		2

Er treibt dahin / er ist weit von seinem Platz,  
die Flamme ist sein Begräbnis.

<sup>48</sup> Mit Lichtheim, Ancient Egyptian Literature II, 150.

## 12,3.4 (Kap.9)

sw-wnn	/	sw- <u>kd</u>	m-ns.f	sw-V	/	sw-V	pN	1/2
<u>d</u> d.f- <u>hnw</u>		<u>ng3</u>		V.f-O		A		2

Er zerstört / er formt mit seiner Zunge,  
er spricht mangelhafte Rede<sup>49</sup>.

Betrachten wir das Verhältnis der Rhythmen zum jeweils gewählten Inhalt, so scheint der Befund der dramatischen Natur der bildhaften Schilderung zu entsprechen. In der 4:2-Gruppe wird durch den starken Abfall in der zweiten Zeile anschaulich "Schnelligkeit", sei es im Temperamentsausbruch des Heissen oder in der Wirkung seiner Rede, oder "Vergänglichkeit" seines Wohlergehens zum Ausdruck gebracht<sup>50</sup>. In der 1/2:2-Gruppe scheint der abgehackte Rhythmus (die durchgehende Zeile kann hier nicht eigentlich als "lösend" bezeichnet werden, da sie an Länge die vollere der beiden Halbzeilen nicht übertrifft) der Beschreibung negativen Tuns oder der verdienten Strafe dafür zu entsprechen; mit *bt3* und *ng3* sind dabei vielleicht "Motivworte" angewandt (s.a. unter B II.6).

49 Zur Uebersetzung des *kd* als "formen" s. unten Anm. 66. Die beiden Präsens I werden hier aktivisch übersetzt. Dem einschränkenden Hinweis Brunners (in : Beyerlin, Religionsgeschichtliches Textbuch, 81 Anm. 269) darf vielleicht so gefolgt werden, dass der Mensch sich hier die an anderer Textstelle (24,15) der Gottheit vorbehaltene Tätigkeit in sündhafter Weise anmasst.

Weitere Belege für das 1/2:2 in der Prädikation : 7,3.4, 12,11.12.

50 Vgl. die plötzliche Kurzzeile in der Rede des Othello (dritter Akt, dritter Auftritt :

All my fond love thus do I blow to heaven :  
'Tis gone.

S. dazu G.N.Leech, A Linguistic Guide to English Poetry, London/Harlow 1969, 120 : die Aussage wird hier durch Enttäuschung der vom Hörer an das Versmass herangetragenen Erwartung ("defeated expectancy") unterstrichen, die eine fast schockartige Wirkung hervorruft. Letztere setzt allerdings, wie Vf. ausdrücklich betont, als Hintergrund durchgehende Regelmässigkeit des Versmasses voraus. Bei unseren oft von Verspaar zu Verspaar wechselnden Rhythmen (s.oben Anm.33) kann nur auf die immerhin ähnliche Wirkung innerhalb der zwei Zeilen selbst hingewiesen werden.



## B II.6

G l o s s e. Die Bezeichnung soll hier für eine Sonderform der Prädikation gebraucht werden, nämlich die durch *ir* eingeleitete. Sie soll dabei nicht Zufügung von zweiter Hand implizieren, sondern lediglich auf ein Formelelement hinweisen : wie in der Unverständliches erklärenden Glosse der mythologischen und medizinischen Texte handelt es sich auch bei der Weisheitsglosse um die Wiederaufnahme eines zuvor gebrauchten Begriffs<sup>51</sup> mit anschließender Erklärung; an die Stelle des Schemas *ir* (zu definierender Begriff) - (Definition) *pw*<sup>52</sup> tritt dabei in unserem Text Definition im adverbialen Nominalsatz mit *sw* oder im eingliedrigen Nominalsatz<sup>53</sup>. Auch inhaltlich ist die Erscheinung nicht ganz von der technischen Glosse abzulösen : dient diese semantischer Erklärung, so die Weisheitsglosse theologischer und moralischer Erklärung. Abzuheben ist nur der begründende Charakter, dem entsprechend sich Uebersetzung des *ir* durch "denn" empfiehlt; vgl. Amenemope 14,5-8 mit Prov. 23,6.7a<sup>54</sup> :

<i>m-ir-snk</i>	<i>r-nkt</i>	<i>n-tw3</i>	<i>m-ir-V</i>	pN	NG	3
<i>mtwk-ḥkr</i>	<i>r-t.f</i>		<i>mtwk-V</i>	pN		2
<i>ir-nkt</i>	<i>n-tw3</i>	/ <i>sw-šn<sup>C</sup></i>	<i>r-ḥtjt</i>	<i>ir-N</i>	nG / <i>sw-pN</i>	pN 2/2
<i>sw-irj-šhj</i>	<i>r-<sup>C</sup>š<sup>C</sup>š</i>		<i>sw-V-O</i>	pN		2

Begehre nicht die Habe eines Abhängigen

und hungere nicht nach seinem Brote.

Denn die Habe des Abhängigen / sie ist eine Verstopfung für die  
 ==== Kehle,  
sie ist ein Verbrechen für den Hals.

51 Groll (Non-Verbal Sentence Patterns 15) weist auf diesen Gebrauch als "fixed stylistic form in poetry and in wisdom literature" hin; siehe ebd. zu Amenemope 20,4.5; 24,2-4. Vgl. unten Anm.69.

52 Osing, Glosse, in : Helck/Westendorf, Lexikon der Aegyptologie II, sp. 628f.

53 Groll, Non-Verbal Sentence Pattern, 13ff.

Prov. 23,6.7aa :

Iss nicht eines Missgünstigen Brot

und lüste nicht nach seinen Leckereien;

denn wie etwas Grässliches in der Kehle, so ist es<sup>55</sup>.

====

Von den insgesamt 24 Beispielen der Weisheitsglosse sind 10 in durchgehenden Zweizeilern, 14 im Dreigliederschema gehalten; innerhalb der letzteren Gruppe überwiegt mit sechs Belegen der Rhythmus 2/2:2. Ausser den eben schon zitierten Zeilen sei dafür noch angeführt :

17.7.8 (Kap.15)

<i>ir-šrj</i>	<i>n-h3b</i>	/ <i>ḏb<sup>C</sup></i>	<i>n-sš</i>	<i>ir-N</i>	<i>G</i>	/	<i>P</i>	<i>nG</i>	2/2
<i>s3w-tw</i>	<i>r-rmn.f</i>			<i>V-O</i>	<i>pN</i>				2

Denn der Schnabel des Ibis / (er) ist der Finger des Schreibers, hüte dich, ihn beiseitezuschieben<sup>56</sup>.

Fünf weitere Belege stehen im 1/2:2, zur Veranschaulichung mögen dienen :

18,23-19,3 (Kap.17)

<i>ir-ipt</i>	/	<i>irt</i>	<i>R<sup>C</sup></i>	<i>ir-N</i>	/	<i>P</i>	<i>G</i>	1/2
<i>bwt.s</i>		<i>iṭt</i>		<i>P</i>		<i>S</i>		2
<i>ir-ḥ3j</i>		<i>iw-dj.f-<sup>C</sup>š3</i>	/	<i>sh3</i>	<i>ir-N</i>	<i>iw-V.f-O/P</i>		1/2
<i>ḥr-ḏb<sup>C</sup>-irt.f</i>		<i>r.f</i>		<i>ḥr-V-S</i>	<i>p.f</i>			2

54 Zum vermuteten Verbindungsweg Grumach, Amenope 4ff., zu den Stellen ebd. 91f.

55 Zitiert nach Gemser, Sprüche Salomos, 86, unter Auffassung des rückweisenden Personalpronomens als auf das Regens des Definiendums (Gemser : "so ist er") bezüglich.

56 Weitere Belege : 7,16.17 (Hervorhebung ohne *ir*); 10,8.9; 14,17.18 (ohne *ir*, *t<sup>C</sup>3* in *tw3* zu konjizieren als Variante zu dem eben angeführten 14,7.8?); 24,4.5.

Denn der Scheffel / (er) ist das Auge des Re,  
sein Abscheu ist der, der übertrifft.

Der Kornmesser, der zuviel gibt / (er) ist ein Herabminderer,  
gegen ihn siegelt das Auge<sup>57</sup>.

19,20.21 (Kap.18)

<i>ir-p3-bt3</i>	/	<i>nj-sw</i>	<i>p3-ntr</i>	<i>ir-N</i>	/	A-S	G	1/2
<i>sw-ḥtmw</i>		<i>m-dḅ<sup>C.f</sup></i>		<i>sw-V</i>		pN		2

Denn die Sünde / sie gehört dem Gott,  
sie ist mit seinem Finger besiegelt<sup>58</sup>.

Die verwendeten Rhythmen weisen auf eine gewisse Doppelnatur der Glosse hin, die sie zwischen die echte Prädikation einerseits und die Sentenz andererseits stellt. In die Nähe der ersten wird sie durch die Bevorzugung der Dreigliederschemata gerückt, die bei der "Begründung durch verallgemeinernde Aussagesätze" ganz fehlte, ferner durch die Bevorzugung von *sw* in einem Teil der Definitionen und die bildhafte Sprache. In die Nähe der zweiten tritt sie, indem durch die Bildhaftigkeit hier weniger ein Geschehen entwickelt, als vielmehr konstatiert wird<sup>59</sup>. Der Aussagecharakter scheint nun überall da betont, wo das 2/2:2 gewählt wird, das durch die Regelmässigkeit der Segmentierung<sup>60</sup> (die

57 *sh3* wird hier der Definition zugeschrieben.

58 Für den vierten Beleg siehe 24,13.14, das hier unter C behandelt wird. Ferner wohl 26,6.7.

59 Vgl. oben Anm. 45 zur "bildlichen Sentenz".

60 Satzinger, Neuägyptische Studien, 7ff. Obwohl ein Teil unserer Beispiele im zweiten Glied einen eingliedrigen Nominalsatz (s.oben Anm.53) aufweist, fallen sie nicht in den Bereich der "neutralisierten Segmentation" (ebd. 16f.), da sie nach der Definition des Vf. nicht zu der "Grundstruktur mit gewichtigem Subjekt" gehören (ebd.1.1.6 Anm.4).

Länge der durchgehenden Zeile entspricht der jeder der beiden Halbzeilen) in der Nähe der glatten Rhythmen der verallgemeinernden Aussagesätze. (2:2,3:3,4:4) steht. Dagegen wird ein dramatischer Effekt unterstrichen, wenn der aussagende Inhalt durch die unregelmässige Segmentierung des 1/2:2 überlagert wird. Rhythmisch ist hier kein Unterschied zu den oben zitierten echten Prädikationen desselben Wortzahlverhältnisses festzustellen. Dass ein absichtsvoller Bezug hergestellt wird, dürfen wir daran erkennen, dass beide Formgruppen hier mit dem gleichen Rhythmus auch die gleichen "Negativausdrücke" (*bt3*, *ng3*, *bwt*, *sh3*) aufweisen, sodass hier wohl von "Motivworten"<sup>61</sup> und rhythmischer Unterstreichung des Motivs der "Sündhaftigkeit" gesprochen werden darf.

Unsere Durchmusterung der verschiedenen Formtypen hat ergeben, dass zwischen Rhythmus und Form keineswegs ein eindeutiger Bezug herzustellen ist. Wohl aber findet sich in jeder der Gruppen eine gewisse Bevorzugung eines Wortzahlverhältnisses, die sich mit der inhaltlichen Intention in Einklang bringen lässt. Grundsätzlich hervorzuheben sind dabei die Bevorzugung eines nur leicht gebrochenen, gewissermassen farblosen, 3:2 oder 2:3 beim Mahnwort, die Bevorzugung (die mit dem gänzlichen Fehlen von Dreigliederschemata einhergeht) von glattem 2:2, 3:3 oder 4:4 beim verallgemeinernden Aussagesatz, die Bevorzugung von Dreigliederschemata in relativ hohem Anteil (mehr als ein Drittel gegenüber einem Siebtel beim Mahnwort) bei der Prädikation und in absolut hohem Anteil (mehr als die Hälfte) bei der Glosse. Diese Neigung bei der Auswahl scheint ungefähr den verschiedenen Zielsetzungen zu entsprechen: 1) Einhämmern (beim Mahnwort), 2) ruhiges Konstatieren (beim verallgemeinernden Aussagesatz), 3) dramatisches Anspornen oder Warnen (bei Prädikation und Glosse). Innerhalb der einzelnen Gruppen oder auch sie überschneidend,

---

61 Vgl. oben Anm. 34.

können dann zusätzliche Mittel rhythmischer Unterstreichung von Inhalten eingesetzt werden, etwa das feierliche 1/2:3 für das Mahnwort mit Verheissung, das sprunghafte 4:2 für einen bestimmten Inhalt der Prädikation; oder das angemessene Mittel wird in einer ganz bestimmten Richtung präzisiert, wie das 1/2:2 unter den Dreigliederschemata von Prädikation und Glosse, um "Sündhaftigkeit" auszudrücken, oder das 2/2:2 der Glosse, um die Sentenznatur ihres Inhalts zu unterstreichen. Das Miteinander von Form und Inhalt setzt so den Rahmen, der die Bevorzugung gewisser Rhythmen einsichtig macht; das bisher Gesagte möge nun als Hintergrund dienen, auf dem sich die besondere Verwendung des Rhythmus im 25. Kapitel abheben kann.

## C

## K a p i t e l 25.

24,1	<i>m-ir-sbj n-k3mn / mtwk-pt-nmj</i>	<i>m-ir-V</i>	<i>pN</i>	<i>/ mtwk-V-O</i>	2/1
10	<i>mtwk-ḥd-sḥrw n-ḳbḳb</i>	<i>mtwk-V-O</i>	<i>nG</i>		2
11	<i>m-ir-pt-s iw.f-m-drt p3-nṯr</i>	<i>m-ir-V-O</i>	<i>iw.f-pN</i>	<i>G</i>	3
12	<i>mtwk-ḥs-ḥr r.f (r-)th3f</i>	<i>mtwk-V-O</i>	<i>p.f</i>	<i>pN</i>	3
13	<i>ir-rmt / <sup>C</sup><sub>m</sub><sup>C</sup> dḥ3</i>	<i>ir-N</i>	<i>/ P</i>	<i>P</i>	1/2
14	<i>p3-nṯr p3j.f-ḳd</i>	<i>P</i>	<i>S</i>		2
15	<i>sw-whn / sw-ḳd m-mnw</i>	<i>sw-V</i>	<i>/ sw-V</i>	<i>pN</i>	1/2
16	<i>sw-irj-ḥ3 n-tw3 n-mr.f</i>	<i>sw-V-O</i>	<i>nG</i>	<i>pN</i>	3
17	<i>sw-irj-rmt ḥ3 n-ḥj</i>	<i>sw-V-O</i>	<i>A</i>	<i>pN</i>	3
18	<i>iw.f-m-t3j.f-wnwt n-<sup>C</sup>nḥ</i>	<i>iw.f-pN</i>	<i>nG</i>		2
19	<i>rš-wj sw / p3-irj-ph-imntt</i>	<i>A-wj</i>	<i>S</i>	<i>/ N</i>	2/1
20	<i>iw.f-wd3 m-drt p3-nṯr</i>	<i>iw.f-V</i>	<i>pN</i>	<i>G</i>	3

Lache nicht über einen Blinden / verspötte nicht einen Zwerg,  
hindere nicht das Fortkommen eines Stolpernden<sup>62</sup>.

Verspötte nicht einen Mann, der in der Hand des Gottes ist,  
wende dein Gesicht nicht gegen ihn<sup>63</sup>, (um) ihn anzugreifen<sup>64</sup>.

Denn<sup>65</sup> der Mensch / (er) ist Lehm und Stroh,  
der Gott ist sein Töpfer<sup>66</sup>.

Er zerstört / er formt<sup>66</sup> täglich,  
er macht tausend Geringe nach seinem Belieben.

Er macht Leute, tausend, zu Aufsehern,  
wenn er in seiner Stunde des Lebens ist.

Wie freut er sich / der den Westen erreicht,  
er wird heil sein<sup>67</sup> in der Hand des Gottes.

- 
- 62 Vgl. Plumley (bei Winton Thomas, Documents from Old Testament Times, 184) "nor injure the plans of the lame", mit dem Kommentar: "The probable meaning is to play a malicious joke so as to hinder the movements of the lame". Zu *gbgb* "lahm sein o.ä." (Erman/Grapow, Wörterbuch V, 165,9.10) vgl.. *gbgb* "niederwerfen", ebd. 165,3, *gbgbt* "Hals über Kopf (davonrennen)", "niedergestreckt (sein)", ebd. 165,4-8; daher wohl stolpernde, hinkende Bewegung, die zu dem "practical joke" einladen mag.
- 63 Statt *hs3 hr* "grimmig, wild", Erman/Grapow, Wörterbuch III, 161,1ff., das verwandte, aber aktive *hsj hr m* "jemandem die Stirn bieten", ebd. 159,10, zugrundelegend, das sich besser zum folgenden "angreifen" (Anm. 64) fügen will.
- 64 (*r-)**th3.f*. Die Emendierung wird nicht gestützt durch die Turiner Schreibtafel, vgl. Posener, RdE 18 (1966), 60. Trotzdem wird sie hier als haltbar betrachtet, da nahegelegt durch 17,6, in dessen Licht wohl auch 19,5 so zu ergänzen ist (vgl. Grumach, Amenope 120, zur letzteren Stelle).
- 65 Zur Uebersetzung des *ir* mit "denn" und zur Segmentierung s.oben unter "Glosse" mit Anm.55,60.
- 66 Zur Uebersetzung von *kd* mit "Töpfer", "formen" siehe Couroyer, RB 75 (1968), 549-561.
- 67 *iw.f-wd3*. Dass es sich hier um den "Stativ des Futurums" (Satzinger, Neuägyptische Studien, 196f.) handelt, wird durch die Anwendungsweise von *wd3* in unserem Text nahegelegt: es dominiert die Segensverheissung, die an anderen Stellen (4,2; 7,10; 9,15; 11,5; 15,12) im Prospektiv gehalten ist. Eine entsprechende Auffassung unserer Stelle als "Zusicherung eines eventuellen Geschehens" (nach der Definition des Jussiv bei Gesenius/Kautzsch, Hebräische Grammatik, § 109f.) würde

Werden Form und Rhythmus einander gegenübergestellt, so weisen die Strophen eine äusserst regelmässige Bauweise auf, die sich graphisch so veranschaulichen lässt :

Str.1,	Z.1/2	a	A
	Z.3/4	a	B
	Z.5/6	b	A
Str.2,	Z.1/2	c	C
	Z.3/4	c	D
	Z.5/6	d	C

In der ersten Strophe stehen zwei Mahnworte (a) gegenüber einer begründenden Glosse (b); die letztere wird eingebunden, indem der 2/1:2-Rhythmus (A) unter Vertauschung des Halbzeilenverhältnisses<sup>68</sup> wieder aufgenommen wird; inhaltlich entspricht dem die Anknüpfung der Glosse unter Wiederaufnahme des *s* (24,11) durch *rmt* (24,13)<sup>69</sup>. In der zweiten Strophe stehen zwei Prädikationen (c) gegenüber einem "begründeten Makarismos"<sup>70</sup> (d); der letztere wird eingebunden, indem der 1/2:3-Rhythmus (C) unter Vertauschung des Halbzeilenverhältnisses wieder aufgenommen wird; stilistisch entspricht dem die chiastische Stellung des *sw* 24,15b gegenüber 24,19a.

---

sich mit dem üblichen Gebrauch des "Stativs des Futurums" decken, der, an sich selten belegt, am häufigsten in der Apodosis von Eiden begegnet (Satzinger, ebd. 196; vgl. a. ebd. 198 zum Adverbialsatz des Futurums ebenfalls in der Apodosis von Eiden sowie Droh- und Segensformeln).

- 68 Zwei Ganzzeilen in 24,9 oder ein Tristichon 24,9-10 nimmt, der Turiner Schreibtafel (Anm.64) folgend, Lichtheim, *Ancient Egyptian Literature II*, 160 m. Anm. 25 an; angesichts von 16,20.21, 17,18.19 ist jedoch wohl die Schreibung unseres Papyrus zu bevorzugen.
- 69 Groll, *Non-Verbal Sentence Patterns*, 16. Vgl. oben Anm. 51.
- 70 Dieser zuerst in Amarna belegte Formtyp, der im begründenden Nachsatz verheissenen Lohn (Anm.67) für in der Seligpreisung als erstrebenswert hingestelltes Tun ausdrückt, wird ausführlich in dem Symposionsbeitrag J. Assmanns, "Weisheit, Loyalismus und Frömmigkeit", behandelt; ich danke ihm hier für den Hinweis auf das Erscheinen des Makarismos an dieser Stelle.

Die Strophengliederung<sup>71</sup> überschneidet die 24,13-18 gebrauchte Metapher, entspricht aber dem Subjektswechsel in 24,15 : war zuvor der Mensch als "Ton in des Töpfers Hand"<sup>72</sup> prädisiert, wird mit dem Einsetzen der zweiten Strophe die Gottheit zum Gegenstand der Schilderung. Die Zäsur, die diesen Blickwechsel begleitet, wird durch die Setzung des "Rahmenworts" *p3-nṯr* in 24,14.20 unterstrichen<sup>73</sup>; die Beziehung wird vertieft, indem das volle *m-ḏrt p3-nṯr* (24,20) durch die Metapher auch in 24,14 evoziert wird.

Die Rolle der Rhythmen geht über die Unterstreichung dieser Ordnung hinaus, indem sie entsprechend der im vorigen Abschnitt behandelten Möglichkeit die Form-Inhaltsbeziehung im einzelnen unterstreichen. Dabei haben wir es nicht nur mit der Norm zu tun, die von der durchschnittlichen Bevorzugung bestimmter Rhythmen bei bestimmten Formen gesetzt wird, sondern auch mit einem "foregrounding"<sup>74</sup>, also der Betonung bestimmter Inhalte durch überraschend gewählte Rhythmen.

- 
- 71 Sie entspricht, wenn auch hier anders begründet, der bei Grumach, Amenope 157f., gegebenen. Grundsätzlich sind natürlich die in der genannten Arbeit zu findenden Strophenabgrenzungen, soweit durch Zeilenkorrektur bedingt (Anm. 1), revisionsbedürftig. Die Inhaltsgliederung nach Kapitelgruppen scheint, soweit mir bis jetzt ersichtlich, davon nur unwesentlich berührt zu werden; die Ausführung von Einzelheiten muss einer anderen Gelegenheit vorbehalten bleiben.
- 72 Morenz, ZÄS 84 (1959) 79f. (=Gesammelte Aufsätze 412-416), besonders zum Zusammenhang zwischen 24,13ff. und Sir 33,13 sowie Sap 15,7 und Römerbrief 9,21. Sein Ansatz wird jetzt durch den Nachweis der Uebersetzungsmöglichkeit von *kā* mit "Töpfer" durch Couroyer (Anm. 66) gestützt; wobei letzterer allerdings einen Einfluss nur auf Sir 33,10-13 annimmt (RB 75 (1968) 559ff.).
- 73 Vgl. Fecht, in : Spuler, Handbuch der Orientalistik I.2,27, zur Wortwiederholung bei Strophenübergang; Shirun, a.a.O. (Anm.15), 488 zur Wortwiederholung an einander entsprechenden Aussenseiten von Strophen.
- 74 Leech, A Linguistic Guide to English Poetry (Anm.50) 56ff. u. passim für das betonende "in den Vordergrund stellen" durch auffällige linguistische, rhythmische oder bildliche Züge.



Die Mahnworte der ersten Strophe (a,a) sind in sich nach inhaltlichen Gesichtspunkten streng gegliedert. Der Warnung vor dem "Spott" (*sbj*, *p<sub>t</sub>*) in der ersten Zeile jedes Verspaares steht die vor dem "Angriff" (*h<sub>d</sub>*, *th<sub>3</sub>*) in der zweiten gegenüber; dem Gebrechlichen als Ziel im ersten Verspaar korrespondiert der Arme im zweiten. Letztere Annahme muss allerdings die vorgeschlagene Auffassung von *th<sub>3</sub>* im Sinne des aktiven Angreifens noch mehr belasten<sup>75</sup>; es könnte aber so die Analogie alttestamentlicher Stellen (Prov 17,5 "Wer des Bedürftigen spottet, lästert seinen Schöpfer"; 14,31 "Wer den Armen drückt, lästert seinen Schöpfer")<sup>76</sup> befriedigend präzisiert und zugleich der krasse Uebergang zur sozialen Thematik in der zweiten Strophe gemildert werden.

Der Wichtigkeit des Inhalts entspricht die Wahl des das erste Verspaar betonenden Rhythmus. Für das Mahnwort ist das, sonst hauptsächlich Prädikation und Glosse (B II.5,6) vorbehaltene 2/1:2 ja ungewöhnlich. Sein Erscheinen wird verständlich, wenn die Schwere der hier getadelten Vergehen ins Auge gefasst wird: der "Spott" erscheint als Korrelat, ja Rechtfertigung, sozialer Bedrückung und damit als besonders intensiver Eingriff in die Schöpfungsordnung; die Konnotation der "Sündhaftigkeit" durch den Rhythmus<sup>77</sup> ist damit angemessen, da besonders das oben B II.5 zitierte "er zerstört / er formt mit seiner Zunge" heraufgerufen wird durch das Gegenüberstehen unserer Zeilen mit dem einzig legitimen "er zerstört / er formt" (durch den Schöpfergott<sup>78</sup>) am Anfang der zweiten Strophe.

---

75 Die zur Stütze herangezogenen Stellen (Anm.64) behandeln Vergehen "mit der Feder" bzw. gegen einen Unvermögenden, also soziale Bedrückung durch den Beamten. Dass "in der Hand Gottes" (24,11) den Armen bezeichnen kann, wird vielleicht durch Amenemope 9,5 gestützt.

76 Genetische Zusammenhänge vermutet Rankin, *Israel's Wisdom Literature*, 14; vgl. ebd. 12.

77 Vgl. B II.6 m.Anm.61

78 Vgl. oben Anm. 49.

Die Rhythmuseinbindung der Glosse gestaltet sich damit zu einer innerlichen, da erst letztere nun explizierend das Geschaffen-sein von Arm und Reich<sup>79</sup>, Gesund und Krank betont. Ihr selbst ist dabei das 1/2:2 von ihrem allgemeinen Formcharakter wie auch von ihrem spezifischen Inhalt her wohl angemessen : der ausgedrückte Gedanke der Hinfälligkeit alles Menschlichen enthält auch den der Sündhaftigkeit, wobei wohl durch die ähnliche Prädizierung besonders das oben B II.6 zitierte "denn die Sünde / sie gehört dem Gott" anklingt, vor allem dem Spötter selbst zur Warnung.

Dem Subjektswechsel am Anfang der zweiten Strophe (b), mit dem sich die Schilderung von der Zerbrechlichkeit des Menschen dem freien Schalten des Schöpfergottes<sup>80</sup> zuwendet, entspricht der Uebergang zu dem bewegt-getragenen 1/2:3, das wir oben B II.3 als "theologisch-feierlich" gekennzeichnet haben. Allerdings wurde dort auch festgestellt, dass es im Zusammenhang der Lehre besonders für die Verheissung oder das Mahnwort mit Verheissung (B II.2) gebraucht wird, während an unserer Stelle eher besorgniserregende Züge anklingen. Ein, allerdings nur begrenzter, Ausblick auf andere Texte ist hier geboten. Zuvor sei darauf hingewiesen, dass die gebrauchten Verben (*ḳd*, *irj*) einen "Anklang, mit Inversion"<sup>81</sup> an in Amarna gebrauchte Königsepitheta darstellen; auf Amarna weist auch der am Ende der Strophe gebrauchte Makarismos. Beides kann wiederum mit der Uebertragung am Amarna-modell orientierter Loyalitätsprinzipien auf die Gottheit in der "Persönlichen Frömmigkeit"<sup>82</sup> erklärt werden. Doch fehlt unserer Strophe der für dieses Modell bezeichnende Ton der Gegenseitig-

---

79 Brunner, *Saeculum* 12 (1961) 319-344, bes. 325f.

80 Brunner, in : *Les Sagesses du Proche-Orient Ancient*, 103-117, bes. 107-112.

81 Couroyer, *RB* 75 (1968) 555, Anm. 38 (Sandman, *Texts* 3,10 und 24,6 : *ir wrw*, *ḳd nmḥw*).

82 Dargelegt bei J. Assmann, *Weisheit, Loyalismus und Frömmigkeit*.

keit, und in das Handeln des Schöpfergottes wird hier ein nicht nur fürsorglicher, sondern geradezu erschreckender Zug hineingetragen<sup>83</sup>.

Nur angedeutet sei hier darum die Frage, ob die Amarnatheologie sich bei ihrem Einfluss auf die Formung der "Persönlichen Frömmigkeit" wohl nicht nur zur Quelle, sondern in einem Moment auch zum Vehikel gemacht habe : in der Uebertragung auch numinoser Züge vom König auf die Gottheit, wie sie sich besonders am Kriegsherrn zeigen. Der angedeutete Ausblick auf andere Texte zeigt nun, dass der "feierliche" 1/2:3-Rhythmus in Hymnen der 18. Dynastie zur Unterstreichnung solcher Züge dienen kann<sup>84</sup>; in unserem Text würden sie durch die besondere Form der Zeilen heraufgerufen, die ja nicht eigentlich als "Prädikation", sondern vielmehr durch den Bezug auf die Gottheit als "Hymne" zu bezeichnen sind<sup>85</sup>. In diese Interpretation würde sich auch der Ausdruck "in seiner Stunde des Lebens" einfügen, der vielleicht dem bei (im König verkörperten<sup>86</sup>) Kriegsgöttern gebrauchten "in

83 Im Amarnazusammenhang hat auch und besonders das Formen des Armen die Bedeutung des Erhebens, s. dazu Brunner, Saeculum 12 (1961) 324f.; durch die Hinzufügung des *whn* in unserem Kontext wird dieser Inhalt in sein Gegenteil verkehrt.

84 S. dazu demnächst in einer Untersuchung der poetischen Teile der Gebel-Barkal-Stele; im 1/2:3 wird besonders die Stärke und Unwiderstehlichkeit des Königs betont :

<i>Ḥr-pw</i>	/	<i>ṯm3</i>	<sup>c</sup>		<i>P-pw</i>	/	<i>P</i>	<i>G</i>	<i>1/2</i>
<i>mnnw</i>		<i>mnḥ</i>	<i>n-mš<sup>c</sup>.f</i>		<i>P</i>		<i>A</i>	<i>pN</i>	<i>3</i>

Horus ist er / der Starke an Arm,

eine tüchtige Festung für sein Heer (de Buck, Readingbook 57,7);

<i>ṯm3</i>	<sup>c</sup>		/	<i>n-ḥpr-mjtt.f</i>	<i>P</i>	<i>G</i>	/	<i>n-V-S</i>	<i>2/1</i>
<i>Mntw</i>	<i>knj</i>	<i>ḥr-prj</i>			<i>P</i>	<i>A</i>		<i>pN</i>	<i>3</i>

Der Starke an Arm / nicht ist entstanden sein Gleicher,  
ein starker Month auf dem Schlachtfeld (de Buck, Readingbook 58,13,14).  
Vgl. aus der Poetischen Stele :

<i>ḥnd.k-ḥ3swt</i>	<i>nbt</i>	/	<i>ib.k-3w(w)</i>	<i>V.f-O</i>	<i>A</i>	/	<i>S-V</i>	<i>2/1</i>
<i>nn-wn-ḥsj-sw</i>	<i>m-h3w</i>	<i>ḥm.k</i>		<i>nn-wn-N</i>	<i>pN</i>	<i>G</i>		<i>3</i>

Du zertrittst alle Länder / dein Herz ist fröhlich,  
es gibt keinen, der aufgeht in der Nähe deiner Majestät  
(de Buck, Readingbook 54,3.4).

85 Kayatz, Studien zu Proverbien 1-9, 72, ordnet 24,13ff. unter den Formtyp der Reflexion ein; zu einer Reflexion in "hymnischer Stilform" vgl. ebd. 70.

seinem Augenblick" als "Kulminationspunkt der Macht" entspricht<sup>87</sup>. Der furchterregende Ton klingt bis in die Endzeilen, den Makarismos (d), nach. Hier will der "feierliche" Rhythmus wieder den sonst in unserer Lehre mit ihm verbundenen Inhalt heraufrufen : im Jenseits werden die nach dem Willen der Gottheit auferlegten Unterschiede dahinfallen, der Mensch wird "heil" sein<sup>88</sup>. Aber ein bezeichnender Unterschied zu den Mahnworten mit Verheissung unseres Textes und zu dem eigentlichen Vorbild des Amarna-Makarismos ist doch gegeben : es fehlt der Aufruf zum Handeln, mit dem der verheissene Lohn verdient werden kann<sup>89</sup>, und die Verheissung selbst ist in das Jenseits verlegt; dem Tun tritt hier die Alternative der Unterwerfung gegenüber.

Vielleicht können die in die Weisheit einbrechenden quietistischen Züge so aus der Seite des Königs abgeleitet werden, der Ergebung verlangt, um dann "nach seiner Liebe"<sup>90</sup> zu handeln.

---

86 Hornung, MDAIK 15 (1957) 120-133, bes. 130f. vgl. ders., Geschichte als Fest 24 mit Anm. 54.

87 Morenz, Aegyptische Religion, 80 (zur Gleichung *3t* "Augenblick, Zeit" mit *wnwt* "Stunde" ebd. 83, Anm. 122).

88 Brunner, in : Beyerlin, Religionsgeschichtliches Textbuch, 87, Anm. 313.

89 Vgl. oben Anm. 70.

90 So, wenn die von Brunner, in : Les Sagesses du Proche Orient Ancien, 109, vorgeschlagene Uebersetzung des *r-mrr.f/n-mr.f* auf die Worte der sich Unterwerfenden in Megiddo (de Buck, Readingbook 60,2) angewandt werden darf : "Denn wir haben seine Macht gesehen; er hat uns Atem gegeben nach seiner Liebe".

## ANHANG

## Erläuterungen

Grammatische Symbole :

A	Adjektiv
<u>f</u>	Suffixpronomen
G	Rectum einer direkten Genitivverbindung
N	Koordiniertes oder extraponiertes Nomen
<u>n</u> G	Rectum einer indirekten Genitivverbindung
O	Nominales Objekt (auch <u>sw</u> )
P	Prädikat des Nominalsatzes
p	Präposition
S	Nominales Subjekt (auch <u>sw</u> )
V	Verb

Bei der Wortzählung werden univerbiert :

- 1) durch Anschluss an das folgende Wort : *iw, p3, p3j.f,*  
Partikel, Präposition; durch Anschluss an das vorhergehende: *pw*
- 2) *sḡm-S*, S-Pseudopartizip, Adjektiv-*sw*; *sw/iw.f-sḡm, sw/iw.f-pN*
- 3) *sḡm.f-n.f*, Imper. -*n.f*
- 4) *sḡm.f-O*, Partizipium-O, *sw-sḡm-O*
- 5) Imper.-O, *m-ir/mtwk-* Inf.(-O), *mdjt-sḡm.f*

Die Univerbierung wird gesprengt :

- 1) bei *sḡm-S* durch *sw*; bei Adjektiv-*sw* durch *wj*:  
*mrj-sw njwt.f*  
*rš-wj sw*
- 2) bei S-Pseudopartizip durch Adjektiv oder Genitiv :  
*skt n-Cwnwtj ḥ3<sup>C</sup>.tw*
- 3) bei *sḡm.f* /Imper. -*n.f* durch nominales Subjekt (auch *sw*) bzw. Objekt :  
*ḥ<sup>C</sup>j-st im.f*  
*mtwk-ḥs-ḥr r.f*
- 4) bei *sḡm.f-O* durch nominales Subjekt oder *n.f* :  
*ḥwj.n-nrw.f iwntjw*  
*rdj.n.f-n.n t3w*

Als Verspaar mit durchgehenden Zeilen werden solche ohne syntaktische Zäsur innerhalb der Zeilen bezeichnet, Wortzahl n:n.

Als Dreigliederschemata werden Verspaare mit einer syntaktischen Zäsur innerhalb einer der beiden Zeilen bezeichnet, Wortzahl : n/n:n.

LES TEXTES D'AMARNA  
SE REFERENT-ILS A UNE DOCTRINE MORALE ?

*B. van de WALLE , Liège*

On a prétendu que l'une des déficiences de la doctrine atonienne était son manque de fondement moral; on lui a également reproché de n'offrir à ses adeptes que des perspectives eschatologiques assez peu réconfortantes. Ce sont là des affirmations dont nous voudrions contrôler le bien-fondé. A lire les textes d'Amarna, nous recueillons l'impression qu'Aménophis IV-Akhenaton a concentré son attention sur les problèmes d'ordre théologique et s'est contenté d'accommoder ses vues sur les valeurs morales à la doctrine solaire qu'il avait élaborée.

Esprit éminemment rationnaliste et spéculatif, il s'est efforcé de créer un système se fondant sur les données du monde perceptible mais, à partir de cette observation, il a voulu s'élever à une conception cosmique où le soleil prend le rôle du dieu suprême et unique, principe et ordonnateur de l'Univers. Dans cette oeuvre de création et de développement de l'Univers, il trouve son principe et sa réserve de puissance dans la "maat" qui est à la base de l'ordre et de l'équilibre inscrit dans l'Univers. Le dieu associe à la réalisation de son oeuvre son fils Akhenaton qui n'est en somme que son émanation sur terre et qui a comme rôle de réaliser, sous son inspiration, son règne sur terre.

Dès les premières années de son règne (et certainement déjà en l'an V), le roi a tourné le dos à Amon et aux autres dieux du panthéon traditionnel, pour ne garder que le seul dieu-soleil auquel il attribue un rôle suprême et absolu. Puis, par un approfondissement de plus en plus poussé de sa doctrine, il élimine les uns après les autres tous les traits mythologiques qui auraient pu encore entâcher sa conception d'un dieu exclusif réunissant en lui tous les attributs du divin : c'est ainsi qu'il extirpe du nom dogmatique d'Aton certains éléments (Shou et même Harakh-

ti) que dorénavant il considère comme des formes aberrantes de la personne de son dieu.

Dès le début de sa réforme, il s'en était pris aussi au dieu Osiris et à son cycle divin (Isis etc.) et avait aboli par le fait même tout le complexe eschatologique dépendant du mythe osirien, qui impliquait tant la renaissance osirienne que la pesée des âmes et la rétribution finale sur les bonnes oeuvres et la valeur morale du défunt. Il semble d'autre part qu'Akhenaton ait voulu faire table rase de la magie qui, par son intervention multiforme dans les pratiques funéraires, tendait à fausser les notions de la juste rétribution.

A la place de ces conceptions traditionnellement admises, il voulut introduire un nouveau corps de doctrine où les normes de vie et la destinée d'outre-tombe étaient mises en harmonie avec le système théologique qu'il avait élaboré.

Ce sont là deux points que nous voudrions examiner dans les lignes qui vont suivre.

#### 1. Conceptions nouvelles de l'idéal humain et normes de la vie morale

On sait, par les nombreuses références qui y sont faites dans les inscriptions de fonctionnaires, qu'Akhenaton avait édicté un "enseignement"<sup>1</sup> qu'il proposait à ses fidèles (désignés comme *ḥsyw*, "favoris" du roi). Certains passages vont jusqu'à préciser que le roi se levait à l'aube pour les instruire et qu'ils écoutaient avidement ses paroles. Ces instructions devaient

---

1 *sb3jt*, terme désignant toute espèce de texte didactique, en particulier les textes sapientiaux, parfois qualifiés de *sb3jt cnh* "enseignement de vie".



sans doute se rapporter aux sujets les plus divers, que ce soient les grands travaux de construction ou les créations artistiques<sup>2</sup>; mais au cours de ces séances au palais, il est probable que le roi se proposait surtout d'endoctriner ses fonctionnaires, leur présentant sa doctrine et développant devant eux les fruits de ses méditations.

C'est manifestement l'écho de ces instructions que nous retrouvons dans les autobiographies (et bien entendu aussi dans les hymnes) dont les tombes d'Amarna nous ont conservé le texte. Comme l'observait déjà Davies à propos de certaines de ces compositions<sup>3</sup> : "(Ces textes) ne révèlent que peu de souci de composition : ce sont des bouts de phrases empruntés à l'hymne royal ou s'en inspirant; ce peuvent être aussi des réminiscences de quelque "Enseignement royal" qui semblent avoir constitué un stock de réserve où puisaient les scribes professionnels".

Ne pourrait-on pas expliquer aussi l'emploi généralisé de la langue courante (même dans les textes officiels de l'époque) par ce contact direct et presque familier entre le souverain et ses hommes de confiance ? C'est tout au moins une hypothèse que l'on serait tenté d'envisager.

Parmi la vingtaine de tombes décorées que contient la nécropole d'El-Amarna, quelques-unes surtout sont riches en inscriptions autobiographiques où l'on peut relever des phrases ou des expressions qui semblent empruntées à quelque exposé doctrinal. Leur communauté d'inspiration devient d'autant plus vraisemblable quand on constate que certains modes d'expression ou certaines tirades reparaissent avec ou sans variantes dans plusieurs tombes, qu'elles soient un peu plus anciennes et présentent le nom

---

2 C'est ainsi que le chef des travaux et sculpteur Bak s'intitule "l'assistant que Sa Majesté elle-même a instruit" (Sandman, Texts, 175)

3 Rock Tombs IV, 26. Ce que Davies dit ici des textes hymniques peut s'appliquer aussi aux autres inscriptions qui se rencontrent dans les tombes.

dogmatique d'Aton sous sa première forme (comme celles du père divin Ay et du premier serviteur du temple solaire Toutou) ou de quelques années plus récentes, offrant la deuxième version du nom dogmatique (comme celle du grand des voyants Merenre I et celle de son homonyme, directeur du harem).

A la lumière de ces textes, il nous sera permis, sinon de reconstituer cet enseignement dans sa forme littérale, tout au moins de nous faire une idée de la règle de vie qu'Akhenaton proposait à ceux qui avaient adhéré à sa doctrine. Pour être compté parmi les *ḥsjw*, ceux-ci devront se montrer loyaux envers le roi en tout leur comportement et faire preuve d'un zèle exemplaire à son service : c'est la nuance qui est exprimée par le verbe *šms*, "suivre" (c.-à-d. "servir") qui se rencontre souvent dans les biographies. Cette fidélité au roi implique une adhésion totale à la doctrine atonienne, puisque Akhenaton est le délégué et le zélateur par excellence du dieu solaire : en obéissant (*šdm*) au roi, il obéit au dieu et vice-versa.

Comme on l'a vu plus haut, le lien moral qui unit le dieu, le roi et le fidèle est la *ma'at* (dont l'expression hiéroglyphique est encore complétée parfois, sans doute par un réflexe inconscient, de l'idéogramme de la déesse *M3't*). Anthes a montré que cet élément divin doit être conçu comme une espèce de fluide mystique, qui a sa source dans Aton et qui, passant du dieu au roi, se diffuse par l'intermédiaire de celui-ci dans les fidèles qui subissent sa vertu. Pour répondre pleinement aux impulsions de cette force agissante et se conformer aux préceptes du roi, le fidèle doit suivre la "voie de vie" (*w3t-(nh)*), le "droit chemin" (*mtn-(nh)*), tout en se tenant loin de l'injustice (*grg* "le mensonge", *dw*, "le mal") que le roi a en abomination (*bwt*).

Pour ce qui est du détail des obligations morales édictées dans la nouvelle règle de vie, les textes d'Amarna sont peut-être moins explicites que les anciennes sagesses et les autobiographies antérieures. Ils déclarent simplement que l'accomplisse-

ment scrupuleux des tâches professionnelles, dans un esprit de conformité avec l'idéal atonien, attirent sur la tête du fonctionnaire zélé les faveurs du roi et la bienveillance du dieu. Dans la perspective des valeurs humaines et morales, le service du roi se confond avec l'accomplissement de *maat*, dont l'aspect moral (équité, justice) est indissolublement lié au concept fondamental d'ordre et d'harmonie universelles : l'homme droit "a *maat* dans le corps" (c.-à-d. dans le plus profond de la conscience), en contraste avec l'homme mal disposé, qui "a le mensonge dans le corps".

C'est ainsi que Toutou proclame : "Je n'ai pas fait ce que déteste Sa Majesté; mon abomination c'est le mensonge dans mon corps, qui est en grande abomination auprès d'Oua-en-ré"<sup>4</sup>. Idée qu'il amplifie encore un peu plus loin : "Je suivais le roi et il était prompt (littéralement "matinal", *d<sub>w</sub>3*) à me louer chaque jour. Je ne disculpais (*s<sub>d</sub>ḥ*, littéralement "tenir caché") personne en cas de faute (*ḥ<sub>r</sub> sp n* (*ḡ3*)) en toute mission de Sa Majesté"<sup>5</sup>. En un mot il était "d'une droiture rigoureuse (*m<sub>tr</sub> m3*) au su du roi"<sup>6</sup>. Cependant le parfait fonctionnaire devait allier la modération à l'incorruptibilité et se montrer réservé dans son comportement : "Ma voix n'était pas (haute) dans la maison du roi et les démarches n'étaient pas larges dans le Palais. Je n'acceptais pas le prix du mensonge (*f<sub>k</sub>3 n grg*) pour écarter injustement ce qui était équitable (*d<sub>r</sub> m3* 't m (*ḡ3w*)) : (bien au contraire) je pratiquais l'équité pour le roi, et j'agissais en conformité avec ce qu'il me prescrivait"<sup>7</sup>.

Les hommes que le roi avaient élevés aux honneurs éprouvaient quelque fierté à rappeler leurs modestes origines, qu'ils aimaient à mettre en parallèle avec leur situation présente. Si le roi les avaient choisis "alors qu'ils n'étaient rien", c'est

---

4 Sandman, Texts, 76.

5 Ibid., 83.

6 Ibid., 77.

7 Ibid., 77.

qu'il avait reconnu leurs qualités natives (*bi3t*) et qu'il était assuré de trouver dans ces jeunes sujets des exécutants plus dociles et plus dégagés de préjugés que les jeunes gens issus des vieilles familles qui restaient malgré tout imprégnés de tradition. Dans plusieurs textes autobiographiques nous lisons que le roi a veillé à la formation (*kd*) et à l'éducation (*shpr*) des pupilles de son choix : c'étaient, dans toute la force du terme, des "hommes nouveaux", dans lesquels il pourrait avoir toute confiance et qui se distingueraient par leur efficience autant que par leur intégrité.

C'est à eux également que pourraient s'adresser un jour ces voeux de béatitude<sup>8</sup> d'une résonnance si nouvelle, que nous voyons exprimer plus d'une fois dans les inscriptions amarniennes et qui sont comme des litanies d'hommage à l'adresse des fonctionnaires qui, par leur conduite exemplaire et les services qu'ils ont rendus au trône et à l'autel, se sont acquis la reconnaissance et les faveurs du roi.

## 2. Conceptions de la vie d'outre-tombe

L'insistance avec laquelle les sectateurs de la doctrine atonienne reviennent sur l'idée de la béatitude (qui doit s'étendre aussi bien sur ce monde-ci que sur l'autre) nous amène à porter notre attention sur les perspectives qui, dans leur esprit, s'ouvriraient sur les conditions de la survie, dans un "empyrée" qui avait été vidé de son contenu osirien.

Constatons tout d'abord qu'en ce qui concerne le côté matériel des funérailles, il ne semble pas que la réforme atonienne ait apporté de profondes modifications aux rites existants.

---

8 Dupont, *Biblica* 47 (1966) 185-222.

La tombe royale nous a conservé les tableaux qui représentent le roi et son entourage venant s'incliner devant la dépouille de la princesse Mekitaten, morte en bas-âge : il n'y a rien que de très humain dans cette évocation émouvante de la déploration d'un être aimé, où tout élément rituel est absent<sup>9</sup>.

Plus instructifs sont les représentations du tombeau de Houya, nous détaillant les apprêts funéraires qui sont prévus pour sa sépulture et qui ne se distinguent guère de ceux qui étaient de mise aux époques antérieures : on y reconnaît, en plus de la caisse à momie, des chars, des sièges, des sandales et d'autres accessoires, entre autres ce qui semble être des vases canopes<sup>10</sup>.

L'emploi des *oushebtis* est lui aussi bien attesté pour l'époque atonienne : outre l'abondante série qu'en a livré la tombe royale<sup>11</sup>, on en connaît quelques-uns qui doivent provenir de tombes de particuliers et qui portent parfois des textes assez développés<sup>12</sup>.

Comme par le passé, la tombe, dont le roi a doté son "privilégié" (idée rendue sans doute par *im3ḥw*), est censée lui servir d'habitation en même temps que de mémorial : les inscriptions aussi bien que les tableaux y évoquent les étapes les plus glorieuses de la carrière du fonctionnaire, mais celles-ci sont toujours mises en relation directe avec le roi pour lequel il s'est dévoué et qui l'a comblé de faveurs. On serait porté à croire que, dans le nouveau programme de décoration on a voulu combler le vide qu'a entraîné l'élimination d'Osiris et de son entourage divin par la présence partout affirmée du roi que le dieu prend sous l'égide de ses rayons.

---

9 Bouriant/Legrain/Jéquier, *Monuments pour servir à l'étude du culte d'Atonou*, pl. VI-VII.

10 Davies, *Rock Tombs III*, pl. XXII-XXIV.

11 De Wit, *ChdE* 40 (1965) 20-27.

12 Drioton, *ASAE* 43 (1943) 15-25.

La projection idéalisée de la carrière terrestre du personnage tend donc à faire apparaître les liens de dépendance qui rattachent celui-ci au roi et au dieu et qui sont censés se prolonger dans la survie. Et effectivement, le programme du défunt, tel qu'il ressort des inscriptions, se déroule dans cette perspective presque terrestre. L'habitant de la tombe est assuré de recevoir régulièrement sa part des offrandes alimentaires qui lui sont allouées en vertu d'un privilège royal sur les livraisons faites au grand temple solaire d'Amarna, et son état de bien-être sera entretenu par le souffle vivifiant qu'Aton ne cessera de lui prodiguer. Assuré de la bonne mémoire du roi et des vivants qu'il a connus sur terre, il continuera à participer sur un plan idéalisé à la vie journalière d'Amarna et aura la faveur, en sa qualité de *ḥsy*, de s'associer au culte rendu à Aton dans son temple, aux côtés du roi et des membres de sa famille.

C'est là, il faut le reconnaître, une conception de la survie béatifique qui peut sembler assez décevante et même terre à terre. Elle n'en était pas moins de même niveau que les conceptions funéraires traditionnelles qui, elles aussi ne laissaient entrevoir au défunt justifié que des espérances de nature très concrète, même si elles étaient entourées d'un contexte mythologique fort chatoyant et rendues plus accessibles par l'appoint de procédés relevant de la magie. Néanmoins, en dépit de ses attaches matérielles, le genre de survie évoqué dans les textes d'Amarna s'inscrivait parfaitement dans le cadre de la doctrine rationaliste qu'avait conçue Akhenaton.

Le principe de la juste rétribution ne continue pas moins à s'imposer ici, car seuls les individus qui, par la sincérité de leur ralliement au nouvel idéal de vie et par leur valeur morale, auront mérité d'être admis dans la nécropole d'Amarna auront l'avantage de rester associés à la vie liturgique du temple et à la contemplation journalière du Disque divin. Toute proportion gardée, il s'agit ici d'une espèce de vision béatifique à laquelle ne participeront que ceux qui se seront pénétrés pendant leur exis-

tance sur terre de l'idéal atonien et qui se seront mis en peine de conformer leur manière d'agir aux enseignements aussi bien doctrinaux que moraux, que leur a dispensés le roi-prophète.

Nous croyons donc pouvoir conclure que la doctrine nouvelle comportait un code moral qui, tout en restant dans la ligne de la morale traditionnelle, avait été repensé dans l'esprit atonien et adapté aux conditions de vie du moment.

Si l'on tient compte de la convergence des déclarations de tant de témoins contemporains, formulées dans des termes aussi semblables, on est porté à admettre qu'au cours des années s'était constitué un recueil de préceptes qui reflétait, jusque dans sa formulation, l'idéal de vie et la catéchèse de ce roi inspiré.

\* \* \*

## VERZEICHNIS DER BENUETZTEN LITERATUR



## 1. Teil

Moderne Autoren und Quellen

- ALBERTZ R., Persönliche Frömmigkeit und offizielle Religion, Heidelberger Habilitationsschrift 1977.
- ALBRIGHT W.F., The Egyptian Correspondence of Abimilki, Prince of Tyre, in : JEA 23 (1937) 190-203.
- ALLIOT M., Le culte d'Horus à Edfou au temps des Ptolémées, Bibliothèque d'Etude 20, Kairo 1949.
- ALT A., Hic murus aheneus esto, in : ZDMG Neue Folge 11 (1933) 33-48.
- AMMIANI Marcellini rerum gestarum libri qui supersunt, Lipsiae 1874/75.
- ANTHES R., Die Berichte des Neferhotep und des Ichernofret über das Osirisfest in Abydos, in : Festschrift zum 150jährigen Bestehen des Berliner Ägyptischen Museums, Mitteilungen aus der Ägyptischen Sammlung 8, Berlin 1974, 15-49.
- ASSMANN J., Liturgische Lieder an den Sonnengott. Untersuchungen zur altägyptischen Hymnik 1, MÄS 19, 1969.
- Der König als Sonnenpriester. Ein kosmographischer Begleittext zur kultischen Sonnenhymnik in thebanischen Tempeln und Gräbern, Abhandlungen des Deutschen Archäologischen Instituts Kairo, Ägyptologische Reihe, Bd.7, Glückstadt 1970.
  - Die "Häresie" des Echnaton : Aspekte der Amarna-Religion, in : Saeculum 23 (1972) 109-126.
  - Ägyptische Hymnen und Gebete, Zürich und München 1975.
  - Zeit und Ewigkeit im Alten Ägypten. Ein Beitrag zur Geschichte der Ewigkeit. Abhandlungen der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Phil.-hist. Klasse, 1975.
  - Das Bild des Vaters im Alten Ägypten, in : Das Vaterbild in Mythos und Geschichte. Ägypten, Griechenland, Altes Testament, Neues Testament. Hg. von H. Tellenbach, Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz 1976, 12-49.
  - Fest des Augenblicks - Verheissung der Dauer. Die Kontroverse der ägyptischen Harfnerlieder, in : Fragen an die altägyptische Literatur (Gedenkschrift E.Otto), Hg. Jan Assmann, Erika Feucht, Reinhard Grieshammer, Wiesbaden 1977, 55-84.

- "Die loyalistische Lehre des Echnaton", in : SAK 8 (1979) (im Druck).

AUSONIUS : Opere di Decimo Magno Ausonio. A cura di A. Pastorino, Torino 1971.

BARGUET P., Le rituel archaïque de fondation des temples de Medinet-Habou et de Louxor, in : RdE 9 (1952) 1-22.

BARNES J.W.B., Five Ramesseum Papyri, Oxford 1956.

BARTA W., Das Gespräch eines Mannes mit seinem Ba (Pap. Berlin 3024), MÄS 18, 1969.

- Das Schulbuch Kemit, in : ZÄS 105 (1978) 6-14.

BARTHELEMY D. und RICKENBACHER O., Konkordanz zum hebräischen Sirach. Mit syrisch-hebräischem Index, Göttingen 1973.

BAUER siehe SUYS E., Etude; VOGELSANG F., Kommentar; VOGELSANG F. und GARDINER A.H., Hieratische Papyrus.

BAUERNGESCHICHTE siehe BAUER.

BELL B., The Dark Ages in Ancient History. I. The First Dark Age in Egypt, in : AJA 75 (1971) 1-26.

- Climate and the History of Egypt : The Middle Kingdom, in : AJA 79 (1975), 223-269.

BENSON M. and GOURLAY J., The Temple of Mut in Asher, London 1899.

BERGMAN J., Discours d'adieu - testament - discours posthume. Testaments juifs et enseignements égyptiens, in : Sagesse et Religion, Paris 1979, 21-50.

BIGGS R.D., Akkadian Didactic and Wisdom Literature, in : The Ancient Near East, Supplementary Texts and Pictures Relating to the Old Testament, ed. by J.B. Pritchard, Princeton/New Jersey 1969, 156-171.

BIRCH S., On some Leather Rolls, in : ZÄS 9 (1871) 117f.

BISSING F.W. von, Altägyptische Lebensweisheit, Zürich 1955.

BLACKMAN A.M. and PEET T.E., Papyrus Lansing : A Translation with Notes, in : JEA 11 (1925) 284-298.

- Middle-Egyptian Stories I., Bibliotheca Aegyptiaca 2, Brüssel 1932.

BLEEKER C.J., Egyptian Festivals, Studies in the History of Religions (Supplements to Numen) 13, Leiden 1967.

- BOESER P.A.A., Demotic Papyrus from Roman Imperial Time : Egyptian Religion 3 (1935) 27-63.
- BORCHARDT L., Statuen und Statuetten von Königen und Privatleuten im Museum von Kairo, CG Bde 53, 88, 94, 96, Berlin 1911-1936.
- BOURIANT U., Notes de Voyage, in : Rec. Trav. 13 (1890) 153-179.
- BOURIANT U., LEGRAIN G. et JEQUIER G., Monuments pour servir à l'étude du culte d'Atonou en Egypte, MIFAO 8, Kairo 1903.
- BRESCIANI E., Testi demotici nella Collezione Michaelidis, Oriens Antiquus 2, Rom 1963.
- Letteratura e poesia dell'antico Egitto, Turin 1969.
- BROCK S.P., Secundus the Silent Philosopher : Some Notes on the Syriac Tradition, in : Rheinisches Museum für Philologie 120 (1978) 94-100.
- BRUGSCH K.H., Thesaurus inscriptionum Aegyptiacarum. Altägyptische Inschriften, Leipzig 1883ff., Reprint Graz 1968.
- BRUNNER-TRAUT E., Altägyptische Märchen. Die Märchen der Weltliteratur, Bd. 42, Düsseldorf-Köln 1976.
- BRUNNER H., Altägyptische Erziehung, Wiesbaden 1957.
- Die religiöse Wertung der Armut im Alten Aegypten, in : Saeculum 12 (1961) 319-344.
  - Der freie Wille Gottes in der ägyptischen Weisheit, SPOA, 103-117.
  - Grundzüge einer Geschichte der altägyptischen Literatur, Grundzüge Bd. 8, Darmstadt 1966.
  - Die "Weisen", ihre "Lehren" und "Prophezeiungen" in altägyptischer Sicht, in : ZÄS 93 (1966) 29-35.
  - "Eure Rede sei Ja Ja, Nein Nein" im Aegyptischen, in : Festschrift S. Schott, hg. von W. Helck, Wiesbaden 1968, 7-12.
  - Eine altägyptische Idealbiographie in christlichem Gewande, in : ZÄS 99 (1973) 88-94.
  - Aegyptische Texte, in : Religionsgeschichtliches Textbuch zum Alten Testament, hg. von W. Beyerlin, Göttingen 1975, 29-93.
- BRUYERE B., Rapport sur les fouilles de Deir el Médineh, 1922-23, FIFAO 1, Kairo 1924.
- Rapport sur les fouilles de Deir el Médineh, 1923-24, FIFAO 2, Kairo 1925.

- Rapport sur les fouilles de Deir el Médineh, 1924-25, FIFAO 3, Kairo 1926.
- Rapport sur les fouilles de Deir el Médineh, 1927, FIFAO 5, Kairo 1928.
- Rapport sur les fouilles de Deir el Médineh, 1930, FIFAO 8, 1-3, Kairo 1931-33.
- Rapport sur les fouilles de Deir el Médineh, 1935-40, FIFAO 20, 1-3, Kairo 1948-52.
- Rapport sur les fouilles de Deir el Médineh, 1945/46 et 1946/47, FIFAO 21, Kairo 1952.

BRUYERE B., et KUENTZ Ch., Tombes Thébaines, La Nécropole de Deir el-Médineh I. 1 : MIFAO 54, Kairo 1926.

de BUCK A., Het religieus karakter der oudste egyptische Wijsheid, in : NThT 21 (1932) 322ff.

- The Egyptian Coffin Texts, 7 Bde. Chicago 1935-61.
- The Judicial Papyrus of Turin, in : JEA 23 (1937) 152-164.
- Egyptian Readingbook, Leyden 1948ff.

BUDGE E.A.W., Some Account of the Collection of Egyptian Antiquities in the Possession of Lady Meux, London 1896.

- Facsimiles of Egyptian Hieratic Papyri in the British Museum, 1. and 2. Series. 2 Bde., London 1910-23.

BUEHLMANN W./SCHERER K., Stilfiguren der Bibel. Ein kleines Nachschlagewerk, Biblische Beiträge 10, Fribourg 1973.

BURKARD G., Textkritische Untersuchungen zu ägyptischen Weisheitslehren des Alten und Mittleren Reiches, Aegyptologische Abhandlungen 34, Wiesbaden 1977.

CAMINOS R.A., Late-Egyptian Miscellanies. Brown Egyptological Studies I., London 1954.

- A Tale of Woe : From a Hieratic Papyrus in the A.S. Pushkin Museum of Fine Arts in Moscow, Oxford 1977.

CASEL O., Vom heiligen Schweigen, in : Benediktinische Monatschrift 3 (1921) 417-425.

ČERNÝ J. and GARDINER A.H., Hieratic Ostraca I., Oxford 1957.

CHAIINE M., Le manuscrit de la version copte en dialecte sahidique des "Apophthegmata Patrum", Bibliothèque d'Etude Coptes 6, Kairo 1960.

CHASSINAT E., Le temple d'Edfou. Mémoires publiés par les Membres de la Mission Archéologique Française au Caire, Bde. XI. XX - XXXI. Kairo 1919-1934.

CHASSINAT E. / DAUMAS F., Le temple de Dendara, 8 Bde. Publications de l'Institut Français d'Archéologie Orientale du Caire, 1934-1978.

- Le mammisi d'Edfou, MIFAO 16, 1939.

CLERE J. et VANDIER J., Textes de la première période intermédiaire et de la XIème Dynastie, Bibliotheca Aegyptiaca 10, Fasc. 1, Brüssel 1948.

CLERE J.J., Notes sur la chapelle funéraire de Ramsès I à Abydos et sur son inscription dédicatoire, in : RdE 11 (1957) 1-38.

- La légende d'une scène d'oracle, in : Festschrift Siegfried Schott, hg. von Wolfgang Helck, Wiesbaden 1968, 45-49.

COFFIN Texts siehe de BUCK A., Egyptian Coffin Texts.

COMMODIANO, Instructiones. Testo critico, traduzione et note esegetiche a cura di A. Salvatore, Napoli 1965-68 (=Col-lana di studi latini 13.14.17).

COUROYER B., Le chemin de la vie en Egypte et en Israel, in : RB 56 (1949) 412-432.

COUYAT J. et MONTET P., Les inscriptions hiéroglyphiques et hiératiques du Ouâdi Hammâmat, MIFAO 34, Kairo 1912/13.

DARESSY G., Inscriptions historiques mendésiennes, in : Rec. Trav. 35 (1913) 124-129.

DAUMAS F., Amour de la vie et sens du divin dans L'Egypte ancienne, in : Magie des Extrêmes, Etudes Carmélitaines 1952, 129-131.

- Les mamisis de Dendara, Kairo 1959.
- Y eut-il des mystères en Egypte ? L'atelier d'Alexandrie, Alexandria 1972, 37-52.

DAVIES Norman de Garis, The Rock Tombs of El Amarna, 6 Bde. Archaeological Survey of Egypt, 13-18, 1903-08.

- The Tomb of Ken-Amûn at Thebes, 2 Bde., Publications of the Metropolitan Museum of Art, Egyptian Expedition 5, New York 1930.
- Tehuti : Owner of Tomb 110 at Thebes, in : Studies presented to F. Ll. Griffith, Egypt Exploration Society, London 1932, 279-290.
- The Tomb of Neferhotep at Thebes, Publications of the Metropolitan Museum of Art Egyptian Expedition, vol. 9, New York 1933.

- The Tomb of Rekh-mi-Rē<sup>C</sup> at Thebes, 2 Bde., Publications of the Metropolitan Museum of Art, Egyptian Expedition 11, New York 1943.
  
- DEUTSCH B., Poetry Handbook, New York <sup>2</sup>1962.
  
- DE WIT C., Une tête d'oushebti d'Aménophis IV au Musée du Cinquantenaire, in : CdE 40 (1965) 20-27.
  
- DIODORI Siculi Bibliotheca historica, Lipsiae 1866-68.
  
- DRIOTON E., La statuette funéraire de la dame Ipy, in : ASAE 43 (1943) 15-25.
- La stèle de Panehsy, in : ASAE 43 (1943) 25-35.
- La cryptographie par perturbation, in : ASAE 44 (1944) 17-33.
  
- DUPONT J., "Béatitudes" égyptiennes, in : Biblica 47 (1966) 185-222.
  
- ECCLESIASTICUS (Ben Sira) siehe VATTIONI F.; siehe BARTHELEMY D., RICKENBACHER O.
  
- EDEL E., Untersuchungen zur Phraseologie der ägyptischen Inschriften des Alten Reiches, in : MDIK 13 (1944) 1-90.
  
- EDMONDS J.M., The Fragments of Attic Comedy, III b : Menander, Leiden 1961.
  
- EDWARDS I.E.S., Hieroglyphic Texts from Egyptian Stelae, etc. British Museum, part VIII. London 1939.
- Hieratic Papyri in the British Museum, 4th Series : Oracular Amuletic Decrees of the Late New Kingdom, 2 Bde. London 1960.
- Lord Dufferin's Excavations at Deir el-Bahri and the Clau-deboye Collection, in : JEA 51 (1965) 16-28.
  
- ERICHSEN W., Papyrus Harris I, Bibliotheca Aegyptiaca 5, Brüssel 1933.
  
- ERMAN A., Die Märchen des Papyrus Westcar, 2 Bde., Mitteilungen aus den Orientalischen Sammlungen der Königlichen Museen zu Berlin 5-6, Berlin 1890.
- Gebete eines ungerecht Verfolgten und andere Ostraka aus den Königsgräbern, in : ZÄS 38 (1900) 19-41.
- Zur ägyptischen Religion, in : ZÄS 42 (1905) 106-110.
- Denksteine aus der thebanischen Gräberstadt, in : Sitzungsberichte der königlich preussischen Akademie der Wissenschaften, 1911, 1086ff.

- Neuägyptische Grammatik, <sup>2</sup>Leipzig 1933, Nachdruck Hildesheim 1968.

FAULKNER R.O., The Installation of the Vizier, in : JEA 41 (1955) 18-29.

FECHT G., Literarische Zeugnisse zur "Persönlichen Frömmigkeit" in Ägypten. Analyse der Beispiele aus den ramessidischen Schulpapyri, Abhandlungen der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Phil.-hist. Klasse, 1965, Abh. 1.

- Stilistische Kunst, in : Handbuch der Orientalistik, Ägyptologie, Band 1, 2. Abschnitt, hg. von B.Spuler, Leiden/Köln 1970, 19-51.

GABALLA G.A., Nufer, Third Prophet of Amun, in : MDIK 26 (1970) 49-54.

GARDINER A.H., The Tomb of Amenemhet, high-priest of Amon, in : ZAS 47 (1910) 87-99.

- Egyptian Hieratic Texts I., Nachdruck der Ausgabe Leipzig 1911, Hildesheim 1964.
- Notes on the Story of Sinuhe, Paris 1916.
- A Stele of the Mac Gregor Collection, in : JEA 4 (1917) 188f.
- The Graffito from the Tomb of Pere, in : JEA 14 (1928) 10f.
- Hieratic Papyri in the British Museum, 3rd Series : Chester Beatty Gift, 2 Bde. London 1935.
- Late-Egyptian Miscellanies. Bibliotheca Aegyptiaca VII. Brüssel 1937.

GARDINER A.H., PEET T.E., ČERNÝ J., The Inscriptions of Sinai, Egypt Exploration Society, <sup>2</sup>London 1952.

GARDINER A.H., A New Moralizing Text, in : WZKM 54 (1957) 43-45.

GAYET E., Stèles de la XII<sup>e</sup> dynastie (Musée du Louvre), Bibliothèque de l'école des hautes études, Paris 1886.

GEMSER B., Sprüche Salomons, Tübingen 1937 (=Handbuch zum Alten Testament, Reihe 1, 16).

GESE H., Lehre und Wirklichkeit in der alten Weisheit. Studien zu den Sprüchen Salomos und zu dem Buche Hiob, Tübingen 1958.

GESENIUS W. / KAUTZSCH E., Hebräische Grammatik, Leipzig 1909, Hildesheim <sup>28</sup>1962.

GOEDICKE H. und WENTE E., *Ostraca Michaelides*, Wiesbaden 1962.

GOEDICKE H., *A Neglected Wisdom Text*, in : JEA 48 (1962) 25-35.

- Königliche Dokumente aus dem Alten Reich, *Aegyptologische Abhandlungen* 14, Wiesbaden 1967.
- *The Report about the Dispute of a Man with his Ba*, Pap. Berlin 3024, Baltimore, London 1970.

GORDON E.I., *A New Look at the Wisdom of Sumer and Akkad*, in : Bi Or 17 (1960) 122-152.

GOYON J.C., *Le cérémonial pour faire sortir Sokaris*. Papyrus Louvre I. 3079, col. 112-114, in : RdE 20 (1968) 63-96.

- *Le cérémonial de glorification d'Osiris du Papyrus du Louvre I 3079 (Colonnes 110 à 112)*, in : BIFAO 65 (1967) 89-156.

GRAPOW H., *Sprachliche und schriftliche Formung ägyptischer Texte*, *Leipziger ägyptologische Studien* 7, Glückstadt/Hamburg/New York o.J.

GRAY G.B., *The Forms of Hebrew Poetry*, 1915.

GREBAUT E., *Le Musée égyptien. Recueil de monuments et de notices sur les fouilles d'Egypte*, Bd. 1, Kairo 1890-1900; Bd. 2, 1907; Bd.3, 1909-24-

GRIESHAMMER R., *Das Jenseitsgericht in den Sargtexten*, *Aegyptologische Abhandlungen* 20, Wiesbaden 1970.

- *Zum "Sitz im Leben" des negativen Sündenbekenntnisses*, in : ZDMG, Suppl. 2, 1974 (XVIII. Deutscher Orientalistentag), 19-25.

GRIFFITH F.L., *The Inscriptions of Siût and Dêr Rifeh*, London 1889.

- *Wisdom about Tomorrow*, in : *The Harvard Theological Review* 53 (1960) 219-221.

GROLL S.I., *Non-Verbal Sentence Patterns in Late Egyptian*, London 1967.

GUNN B., *The Religion of the Poor in Ancient Egypt*, in : JEA 3 (1916) 81-94.

- *Some Middle-Egyptian Proverbs*, in : JEA 12 (1926) 282-284.

GUTBERLET K., *Des Bischofs Theodoret von Cyrus Mönchsgeschichte*, *Bibliothek der Kirchenväter* 50, München 1926.

GUTBUB A., *Textes fondamentaux de la théologie de Kom Ombo*, *Bibliothèque d'Etude* 47/1 und 47/2, Kairo 1973.



- HAGEDORN D. und WEBER M., Die griechisch-koptische Rezension der Menandersentenzen, in : Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik 3 (1968) 15-50.
- HAIKAL F.M.H., Two Hieratic Funerary Papyri of Nesmin. Bibliotheca Aegyptiaca XIV. Brüssel 1970.
- HEILER Fr., Das Gebet. Eine religionsgeschichtliche und religionspsychologische Untersuchung, München <sup>2</sup>1920.
- HELCK W., Die Prophezeiung des Nfr.tj. Kleine ägyptische Texte, Wiesbaden 1970.
- Zur Frage der Entstehung der ägyptischen Literatur, in : WZKM 63/64 (1972) 6-26.
  - Historisch-biographische Texte der 2. Zwischenzeit und neue Texte der 18. Dynastie, Kleine ägyptische Texte, Wiesbaden 1975.
- HERMANN A., Die Stelen der thebanischen Felsgräber der 18. Dynastie, Ägyptologische Forschungen 11, Glückstadt/Hamburg 1940.
- Das Buch 'Km.j.t' und die Chemie, in : ZÄS 79 (1954) 99-105.
- HERODOTI historiarum libri IX, Lipsiae 1911.
- HEUSSI K., Der Ursprung des Mönchtums, Tübingen 1936.
- HINZ W., Elams Vertrag mit Narām-Sîn von Akkade, in : Zeitschrift für Assyriologie und vorderasiatische Archäologie 58 (1967) 66-96.
- HOPFNER Th., Ueber Isis und Osiris. Text, Uebersetzung und Kommentar, 2 Bde. Reprint Darmstadt 1967.
- HORNUNG E., Zur geschichtlichen Rolle des Königs in der 18. Dynastie, in : MDAIK 15 (1957) 120-133.
- Geschichte als Fest, Darmstadt 1966.
  - Das Amduat. Die Schrift des Verborgenen Raumes, 3 Bde. Ägyptologische Abhandlungen 7 und 13, Wiesbaden 1963 und 1967.
  - Ägyptische Unterweltsbücher. Bibliothek der Alten Welt, Zürich 1972.
  - Das Buch von der Anbetung des Re im Westen (Sonnenlitanei), Teil I. Text autographiert von A. Brodbeck, Teil II. Uebersetzung und Kommentar, Aegyptiaca Helvetica 2 und 3, Genf 1975/1976.
- HORNUNG E. / STAEHELIN E., Skarabäen und andere Siegelamulette aus Basler Sammlungen, Ägyptische Denkmäler in der Schweiz 1, Mainz 1976.

HORNUNG E., Meisterwerke altägyptischer Dichtung, Lebendige Antike, Zürich und München 1978.

JAEKEL S., Menandri Sententiae, Comparatio Menandri et Philistionis, Leipzig 1964.

JAMES T.G.H., Corpus of Hieroglyphic Inscriptions in the Brooklyn Museum I. Brooklyn 1974.

JANSSEN J.M.A., De traditioneele egyptische autobiografie voor het Nieuwe Rijk, Leiden 1946, 2 Bde.

- On the Ideal Lifetime of the Egyptians, OMRO 31 (1950) 33-43.

IRENÆUS, Adversus Haereses. Edition critique par A. Rousseau et L. Doutreleau (=Sources chrétiennes, no 210, 1974).

JUNKER H., Das Götterdekret über das Abaton, DAWW 56, 1913.

- Giza, Bericht über die von der Akademie der Wissenschaften in Wien auf gemeinsame Kosten mit Dr. Wilhelm Pelizäus unternommenen Grabungen auf dem Friedhof des AR bei den Pyramiden von Giza, 12 Bde., DAWW 69-75, 1929-55.
- Pyramidenzeit. Das Wesen der altägyptischen Religion, Zürich-Köln 1949.
- Der grosse Pylon des Tempels der Isis in Philä, DÖWA, Sonderband, Wien 1958.

KAIRENER Amunshymnus siehe Mariette A., Papyrus égyptiens.

KAYATZ Chr., Studien zu Proverbien 1-9. Eine form- und motivgeschichtliche Untersuchung unter Einbeziehung ägyptischen Vergleichsmaterials. Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament, Neukirchen 1966.

KEEL O., Feinde und Gottesleugner. Studien zum Image der Widersacher in den Individualpsalmen, Diss. Freiburg 1967 = Stuttgarter biblische Monographien 7, 1969.

KEES H., Die Lebensgrundsätze eines Amonpriesters der 22. Dynastie, in : ZÄS 74 (1938) 73-87.

KELLER C.-A., Zum sogenannten Vergeltungsglauben im Proverbienbuch, in : Festschrift W. Zimmerli. Beiträge zur Alttestamentlichen Theologie, hg. von H. Donner, R. Hanhart und R. Smend, Göttingen 1977, 223-238.

KITCHEN K.A., Ramesside Inscriptions. Historical and biographical, Oxford 1968ff.

- Studies in Egyptian Wisdom Literature. II. Counsels of Discretion (O. Michaelides 16), Or. Ant. 9 (1970) 203-210.
- 'Proverbs and Wisdom Books of the Ancient Near East : the Factual History of a Literary Form', in : Tyndale Bulletin 28 (1977/78) (im Druck).

KLAGEN des Bauern, siehe BAUER.

KOCH K., Templeeinlassliturgien und Dekaloge, in : Studien zur Theologie der alttestamentlichen Ueberlieferung, hg. von R. Rendtorff und K. Koch (Festschrift Gerhard von Rad), Neukirchen 1961, 45-60.

KRAMER S.N., The Sumerians, Chicago 1963.

KRONENBERG A. und W., Nubische Märchen. Die Märchen der Weltliteratur 103, Düsseldorf/Köln 1978.

KUENTZ Ch., A propos de quelques ostraca égyptiens : un nouveau recueil de préceptes du moyen empire, in : CRAIBL 1931, 321-328.

- Deux Versions d'une panégyrique royal, in : Studies presented to F. Ll. Griffith, Egypt Exploration Society, London 1932, 97-110.

KUHLMANN K.P., Eine Beschreibung der Grabdekoration mit der Aufforderung zu kopieren und zum Hinterlassen von Besucherinschriften aus saitischer Zeit, in : MDIK 29 (1973) 205-213.

LAMBERT W.G., Ancestors, Authors, and Canonicity, in : Journal of Cuneiform Studies 9 (1957) 1-14.

- Babylonian Wisdom Literature, Oxford 1960.

LANCZKOWSKI G., Reden und Schweigen im ägyptischen Verständnis, vornehmlich des Mittleren Reiches, in : Festschrift Hermann Grapow, Aegyptologische Studien, hg. von O. Firchow, Berlin 1955, 186-196.

LEBENSMUEDER siehe BARTA, Gespräch eines Mannes; GOEDICKE H., Report.

LECLANT J., Montouemhat. Quatrième prophète d'Amon, prince de la ville, Bibliothèque d'Etude 35, Kairo 1961.

- Documents nouveaux et points de vue récents sur les sagesse de l'Egypte ancienne, in : SPOA, 5-26.

LEECH G.N., A Linguistic Guide to English Poetry, London/Harlow 1969.

- LEFEBVRE G., Le tombeau de Petosiris, Service des Antiquités de l'Egypte, Kairo 1924.
- Histoire des grands prêtres d'Amon de Karnak jusqu'à la XXIIe dyn., Paris 1929.
  - Inscriptions concernant les grands prêtres d'Amon Romê-Roÿ et Amenhotep, Paris 1929.
  - L'âge de 110 ans et la vieillesse chez les égyptiens, in : CRAIBL 1944, 106-119.
- LEGRAIN G., Statues et statuettes de rois et de particuliers, CG Bde. 30, 49, 71, 76, Kairo 1906ff. (CG 42001-42250).
- LESKO L.H., Glossary of the Late Ramesside Letters, 1975.
- LICHTHEIM M., Have the Principles of Ancient Egyptian Metrics Been Discovered ? in : JARCE 9 (1971/72) 103-110.
- Ancient Egyptian Literature, 2 Bde. Berkeley, Los Angeles, London 1973 und 1976.
- LINCKE A., Correspondenzen aus der Zeit der Ramessiden, Leipzig 1878.
- LOHMEYER E., Vom göttlichen Wohlgeruch, in : Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, phil.-hist. Klasse 1919, Abh.9.
- LORTON D., The Expression Šms'-ib, in : JARCE 7 (1968) 41-54.
- A Note on the Expression Šms'-ib, in : JARCE 8 (1969) 55-57.
- LOUVRE C 1 (Stele des Nesmonth) siehe GAYET E., Stèles; SETHE, Lesestücke, Nr. 21.
- LUEDDECKENS E., Zum demotischen Gedicht vom Harfner, in : Fragen an die altägyptische Literatur, hg. von J.Assmann, E.Feucht, R. Grieshammer (Gedenkschrift Eberhard Otto), Wiesbaden 1977, 325-348.
- MACADAM M.F.L., The Temple of Kawa, 2 Bde. Oxford Excavations in Nubia, Oxford 1949/1955.
- MANETHO. With an English translation by W.G.Waddell. The Loeb Classical Library, London 1940.
- MARCINIAK M., Les inscriptions hiéroglyphiques de temple de Thoutmosis III., Varsovie 1974.
- MARIETTE A., Abydos, 2 Bde. Paris 1869-1880. I. ville antique, temple de Sêti II. temple de Sêti, supplément, temple de Ramsès, temple d'Osiris, petit temple de l'Ouest, nécropole.

- Les papyrus égyptiens du musée de Boulaq II, Paris 1872, Tf. XI-XIII, Nr. 17.

MAYSTRE Ch., Les déclarations d'innocence (livre des morts, chapitre 125), Recherches d'archéologie, de philologie et d'histoire 8, Kairo 1937.

MERKELBACH R., Ein griechisch-ägyptischer Priestereid und das Totenbuch, in : Religions en Egypte hellénistique et romaine. Colloque de Strasbourg 16-18 mai 1967, Paris 1969, 69-73.

METTERNICHSTELE siehe SANDER-Hansen C.E., Texte.

MEULENAERE H. de, La statue d'un chef de chanteurs d'époque saïte, in : Metropolitan Museum Journal 8 (1973) 27-32. Wieder abgedruckt in : Ancient Egypt in the Metropolitan Museum Journal, volumes 1-11, 1968-1976, The Metropolitan Museum of Art 1977, 93-98.

MILLER B., Apophthegmata Patrum. Weisung der Väter. Sophia Bd. 6, Freiburg i.Br. 1965.

MONTET P., Les tombeaux de Siout et de Deir Rifeh, in : Kēmi 6 (1936) 131-163.

MORENZ S., Die Erwählung zwischen Gott und König in Aegypten, in : Sino-Japonica. Festschrift André Wedemeyer zum 80. Geburtstag, Leipzig 1956, 118-125.

- Ägyptische Religion. Die Religionen der Menschheit 8, Stuttgart 1960.
- Die Heraufkunft des transzendenten Gottes in Aegypten. Sitzungsberichte der Sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig, Phil.-Hist. Klasse, 109, 1964, Heft 2.
- Ägyptischer Totenglaube im Rahmen der Struktur ägyptischer Religion : in : Eranos-Jahrbuch 1965. Form als Aufgabe des Geistes, Zürich 1966, 399-446.
- Rezension von E. Hornung, Das Amduat, in : Theologische Literaturzeitung 93 (1968) 414-417.
- Rezension : A. Piankoff, Egyptian Religious Texts and Representations, Bollingen Series XL : 4, 1964, in : BiOr 25 (1968) 181-183.

MORGAN J. de, u.a., Catalogue des monuments et inscriptions de l'Egypte antique, Service des Antiquités Égyptiennes, 3 Bde. Wien 1894-1909. 1. De la frontière de Nubie à Kom Ombos 2-3. Kom Ombos.

MUELLER D., Der gute Hirte. Ein Beitrag zur Geschichte ägyptischer Bildrede, in : ZÄS 86 (1961) 126-144.

- MUELLER H.P., Das Hiobproblem. Seine Entstehung und Stellung im Alten Orient und im Alten Testament, Erträge der Forschung 84, Darmstadt 1978.
- NAGEL P., Die Motivierung der Askese in der alten Kirche und der Ursprung des Mönchtums, Berlin 1966.
- NAVILLE E., The Temple of Deir el-Bahari, Egypt Exploration Society 12-14, 16, 19, 27, 29, 1894-1908.
- The XIth Dynasty Temple at Deir el-Bahari, Egypt Exploration Society 28, 30, 32, 1907-1913.
  - Das ägyptische Totenbuch der XVIII. bis XX. Dynastie, 2 Bde., Berlin 1886, Reprint Graz 1971.
- NEFERTJ siehe HELCK W., Prophezeiung.
- NELSON H.H., Reliefs and Inscriptions at Karnak I. Ramses III's Temple within the Great Enclosure of Amon I., Oriental Institute Publications 25, Chicago 1936.
- NORTHAMPTON, Marquis of, SPIEGELBERG W. and NEWBERRY P.E., Report on some Excavations in the Theban Necropolis during the Winter of 1898/99, London 1908.
- OASENMANN siehe BAUER.
- OMLIN J., Amenemhet I. und Sesostri I. Die Begründer der XII. Dynastie, Diss. Heidelberg 1962.
- OSING J., Vier Ostraka aus Giza, in : MDAIK 33 (1977) 109-111.
- OTTO E., Gehalt und Bedeutung des ägyptischen Heroenglaubens, in : ZÄS 78 (1942) 28-40.
- Altägyptische Zeitvorstellungen und Zeitbegriffe, in : Die Welt als Geschichte 14 (1954) 135-148.
  - Die biographischen Inschriften der ägyptischen Spätzeit. Ihre geistesgeschichtliche und literarische Bedeutung. Probleme der Aegyptologie, 2, Leiden 1954.
  - Gott und Mensch nach den ägyptischen Tempelinschriften der griechisch-römischen Zeit, Abhandlungen der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Phil.-hist. Klasse, 1964, 1. Abh., Heidelberg 1964.
  - Die Geschichten des Sinuhe und des Schiffbrüchigen als "lehrhafte Stücke", in : ZÄS 93 (1966) 100-111.
  - Gott als Retter in Aegypten, in : Tradition und Glaube. Das frühe Christentum in seiner Umwelt (Festschrift Karl Georg Kuhn), hg. von Gert Jeremias, Heinz-Wolfgang Kuhn, Hartmut Stegemann, Göttingen 1971, 9-22.

- PAP. Anastasi I. siehe GARDINER A.H., Egyptian Hieratic Texts.
- PAP. Anastasi II./V. siehe GARDINER, Late-Egyptian Miscellanies (II : S. 12-20. V : S. 56-72); siehe SELECT Papyri.
- PAP. Berlin 3022+10499 siehe SINUHE.
- PAP. Berlin 3023/3025/10499 siehe BAUER.
- PAP. Berlin 3024 siehe LEBENSMUEDER.
- PAP. Berlin 3033 siehe PAP. Westcar.
- PAP. Bologna 1094 siehe GARDINER A.H., Late-Egyptian Miscellanies, S. 1-12; siehe LINCKE A., Correspondenzen.
- PAP. Boulaq 4 siehe LEBENSLEHREN, Ani.
- PAP. Boulaq 17 siehe KAIRENER Amunshymnus.
- PAP. Carlsberg VI siehe LEBENSLEHREN, Merikare.
- PAP. Chester Beatty II./IV. siehe GARDINER A.H., Hieratic Papyri.
- PAP. Harris I. siehe ERICHSEN W., Papyrus Harris I.
- PAP. Insinger siehe LEBENSLEHREN, demotisches Weisheitsbuch.
- PAP. Kairo 58038 siehe KAIRENER Amunshymnus.
- PAP. Lansing siehe BLACKMAN A.M. and PEET T.E., Papyrus Lansing; BUDGE A.T.W., Facsimiles; GARDINER A.H., Late-Egyptian Miscellanies, 99-116.
- PAP. Leiden I.350 siehe ZANDEE J., De Hymnen.
- PAP. Leningrad 115 siehe SCHIFFBRUECHIGER.
- PAP. Louvre 3079 siehe GOYON J.C., BIFAO 65, 1967; GOYON J.C., RdE 20, 1968; HAIKAL F.M.H., Two Hieratic Funerary Papyri.
- PAP. Prisse siehe LEBENSLEHREN, Kagemni und Ptahhotep.
- PAP. Sallier I. (=BM 10185) siehe GARDINER, Late-Egyptian Miscellanies, 79-88; LEBENSLEHREN, Amenemhet.
- PAP. Sallier II. (=BM 10182) siehe LEBENSLEHREN, Cheti.
- PAP. Turin 1875 siehe de BUCK A., The Judicial Papyrus.
- PAP. Westcar siehe ERMAN A., Die Märchen des Papyrus Westcar.

- PETRIE W.M.F., Koptos, with a chapter by D.G. Hogarth, London 1896.
- PIANKOFF A., Les chapelles de Tout-Ankh-Amon, MIFAO 72, Kairo 1952.
- PICARD M., Die Welt des Schweigens, Erlenbach-Zürich 1948.
- PIEHL K., Petites notes de critique et de philologie, in :  
Rec. Trav. 4 (1883) 117-124.
- Inscriptions hiéroglyphiques recueillies en Europe et en Egypte, Leipzig 1886-1903.
- PIEPER M., Die grosse Inschrift des Königs Neferhotep in Abydos, in : MVAeG 32, 1929.
- PLANTIKOW-MUNSTER M., Die Inschrift des B3k-n-hnsw in München, in : ZÄS 95 (1969) 117-135.
- PLUTARCHUS, Moralia. Recensuerunt et emendaverunt W.R. Paton et I. Wegehaupt, Lipsiae 1974.
- POLOTSKY J., Zu den Inschriften der 11. Dynastie, Untersuchungen zur Geschichte und Altertumskunde Aegyptens 11, Leipzig 1929.
- PORTER B. and MOSS R.L.B., Topographical Bibliography of Ancient Egyptian Hieroglyphic Texts, Reliefs and Paintings, 7 Bde., Oxford 1927-52, 21960ff.
- POSENER G., Catalogue des ostraca hiératiques littéraires de Deir el Médineh, Documents de Fouilles de l'Institut Français d'Archéologie Orientale du Caire, 3 Bde. 1, 18, 20, 1938-1978.
- Section finale d'une sagesse inconnue, in : RdE 7 (1950) 71-84.
  - Les richesses inconnues de la littérature égyptienne, in : RdE 6 (1951) 27-48.
- POSENER G. et SAINTE FARE GARNOT J., Sur une sagesse égyptienne de basse époque (Papyrus Brooklyn no 47.218.135), in : SPOA, 153-157.
- POSENER G., Littérature et politique dans l'Egypte de la XII<sup>e</sup> Dynastie, Paris 1956.
- Philologie et archéologie égyptiennes. Annuaire du Collège de France, Paris 69 (1969-1970), 1970, 375-382.
  - Amon juge du pauvre, in : Beiträge zur ägyptischen Bau-forschung und Altertumskunde 12, Wiesbaden 1971 (Festschrift Herbert Ricke), hg. vom schweizerischen Institut für ägyptische Bauforschung und Altertumskunde in Kairo, 59-63.



- La piété personnelle avant l'âge amarnien, in : RdE 27 (1975) 195-210.

PYRAMIDENTEXTE siehe SETHE K., Pyramidentexte.

QUAEGEBEUR J., Le dieu égyptien Shaf, Orientalia Lovaniensia analecta 2, Louvain 1975.

RANKE H., Das Grab eines Chefs der Zentralverwaltung Aegyptens unter Haremheb (?), in : ZÄS 67 (1931) 78-82.

RANKIN O.S., Israel's Wisdom Literature : Its Bearing on Theology and the History of Religion, Edinburgh 1964.

REITZENSTEIN R., Historia monachorum und historia Lausiaca. Eine Studie zur Geschichte des Mönchtums und der frühchristlichen Begriffe Gnostiker und Pneumatiker. Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, Neue Folge, Heft 7, Göttingen 1916.

ROBINSON Th.H., Basic Principles of Hebrew Poetic Form, in : Festschrift Alfred Bertholet, hg. von W. Baumgartner, O. Eissfeldt, K. Elliger und L. Rost, Tübingen 1950, 438-450.

ROCCATI A., Tra i papiri torinesi (Scavi nel Museo di Torino VII), in : Or Ant 14 (1975) 243-253.

ROEDER G., Aegyptische Inschriften aus den königlichen Museen zu Berlin, hg. von der Generalverwaltung, Bd. 1 Leipzig 1901, Bd. 2 Leipzig 1913.

ROWE A., Three New Stelae from the South-Eastern Desert, in : ASAE 39 (1939) 187-194.

SAINTE FARE GARNOT J., L'appel aux vivants dans les textes funéraires égyptiens des origines à la fin de l'ancien empire, Recherches d'Archéologie, de Philologie et d'Histoire 9, Kairo 1938.

SANDER-Hansen C.E., Der Begriff des Todes bei den Aegyptern, Det Kongelige Danske Videnskabernes Selskab Historisk-filologiske Meddelelser 29, Kopenhagen 1942.

- Die Texte der Metternichstele, Analecta Aegyptiaca VII, Kopenhagen 1956.

SANDMAN Holmberg M., Texts from the Time of Akhenaten, Bibliotheca Aegyptiaca VIII, Brüssel 1938.

SARGTEXTE siehe de BUCK A., Egyptian Coffin Texts.

- SATZINGER H., Neuägyptische Studien. Die Partikel ir. Das Tempus-system. Beihefte zur Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes, Bd. 6, Wien 1976.
- SAUNERON S., Rituel de l'embaumement, Pap. Boulac III, Pap. Louvre 5.158, Service des Antiquités de l'Egypte, Kairo 1952.
- L'abaton de la campagne d'Esna, in : MDIK 16 (1958) 271-279.
- SAYED Abdel Monem A.H., Discovery of the Site of the 12th Dynasty port at Wadi Gawasis on the Red Sea Shore, in : RdE 29 (1977) 139-178.
- SEIBERT P., Die Charakteristik. Untersuchungen zu einer alt-ägyptischen Sprechsitte und ihren Ausprägungen in Folklore und Literatur, Aegyptologische Abhandlungen 17, Wiesbaden 1967.
- SELECT Papyri in the Hieratic Character from the Collections of the British Museum, London 1842-44.
- SETHE K., Die altägyptischen Pyramidentexte, 4 Bde. Leipzig 1908-22.
- Ägyptische Lesestücke zum Gebrauch im akademischen Unterricht. Texte des Mittleren Reiches, Leipzig 1924, Darmstadt 1959.
  - Das alte Ritual zur Stiftung von Königstatuen bei der Einweihung eines Tempels, in : ZÄS 70 (1934) 51-56.
- SHIRUN I., Parallelismus membrorum und Vers, in : Fragen an die altägyptische Literatur (Festschrift Eberhard Otto), hg. von J. Assmann, E. Feucht, R. Grieshammer, Wiesbaden 1977, 463-492.
- SHURUPPAK siehe BIGGS, Akkadian Didactic; LAMBERT, Babylonian Wisdom Literature.
- SIMPSON W.K., The Literature of Ancient Egypt, New Haven/London 31977.
- SINUHE (Sinuhe B = Pap. Berlin 3022) siehe BLACKMAN A.M., Middle-Egyptian Stories; GARDINER A.H., Notes; OTTO E., Geschichten.
- SIUT siehe GRIFFITH F.L., The Inscriptions of Siût.
- SKLADNY U., Die ältesten Spruchsammlungen in Israel, Göttingen 1962.
- SPIEGELBERG W., Die demotischen Denkmäler. II. Die demotischen Papyrus, CG Bd.39, 1908 (30601-31270; 50001-50022).

- Demotische Texte auf Krügen, Leipzig 1912.
- Der demotische Papyrus Heidelberg 736, in : ZÄS 53 (1917) 30-34.
- Aegyptische und andere Graffiti (Inschriften und Zeichnungen) aus der thebanischen Nekropolis, Heidelberg 1921.
- Das Schweigen im Grabe, in : ZÄS 65 (1930) 122f.

SUTEN-Xeft, Le livre royal; édition en phototypie (Supplément à la 34e livraison des Monuments égyptiens du Musée d'Antiquités des Pays-Bas à Leide), Leiden 1905.

SUYS E., Etude sur le conte du fellah plaideur, récit égyptien du Moyen-Empire, Rom 1933.

SCHENKEL W., Grundformen mittelägyptischer Sätze anhand der Sinuhe-Erzählung, MÄS 7, 1965.

- Zur Relevanz der altägyptischen "Metrik", in : MDAIK 28 (1972) 103-107.

SCHIFFBRUECHIGER siehe BLACKMAN A.M., Middle-Egyptian Stories I.; OTTO E., Geschichten.

SCHMID H.H., Wesen und Geschichte der Weisheit. Eine Untersuchung zur altorientalischen und israelitischen Weisheitsliteratur. Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, hrs. v. Georg Fohrer, 101, Berlin 1966.

- Gerechtigkeit als Weltordnung. Hintergrund und Geschichte der alttestamentlichen Gerechtigkeitsbegriffe, Beiträge zur historischen Theologie 40, Tübingen 1968.

STRAUSS A.L., Auf den Wegen der Literatur (hebr.), Jerusalem 1959.

TAIT W.J., Papyri from Tebtunis in Egyptian and in Greek, Egypt Exploration Society, London 1977.

THOMAS a Kempis, De imitatione Christi, in : L.M.J.Délaissé, Le manuscrit autographe de Thomas a Kempis et "L'imitation de Jésus-Christ", tome 2.

THUREAU-Dangin F., Die Sumerischen und Akkadischen Königsinschriften, Leipzig 1907.

TOSI M. / ROCCATI A., Stele e altre epigrafi die Deir el Medina n.50001 - n.50262. Catalogo del Museo Egizio di Torino - Serie seconda : Collezioni, volume I. Torino 1972.

- VAN DER LEEUW G., Phänomenologie der Religion. Neue theologische Grundrisse 1, Tübingen 1933.
- VANDIER J., Mo<sup>C</sup>alla. La tombe d'Ankhtifi et la tombe de Sébek-hotep, Bibliothèque d'Etude 18, Kairo 1950.
- VARILLE A., La stèle du mystique Béky (N<sup>O</sup> 156 du Musée de Turin), in : BIFAO 54 (1954) 129-135.
- VATTIONI F., Ecclesiastico. Testo ebraico con apparato critico e versioni graeca, latina e siriana, Napoli 1968.
- VERNUS P., La formule "le souffle de la bouche" au Moyen Empire, in : RdE 28 (1976) 139-145.
- VOGELSANG F. und GARDINER A.H., Hieratische Papyrus aus den königlichen Museen zu Berlin, Bd. IV. Literarische Texte des Mittleren Reiches, hg. von Adolf Erman. I. Die Klagen des Bauern, Leipzig 1908.
- Kommentar zu den Klagen des Bauern. Untersuchungen zur Geschichte und Altertumskunde Aegyptens 6, Leipzig 1913, Reprint Hildesheim 1964.
- VOLTEN A., Aegyptische Nemesis-Gedanken, in : Miscellanea Gregoriana, Raccolta di Scritti pubblicati nel I Centenario della Fondazione del Museo Egizio (1839-1939), Roma 1941, 371-379.
- Die moralischen Lehren des demotischen Pap. Louvre 2414, in : Studi in memoria di Ippolito Rosellini, vol. II. Pisa 1955, 271-280.
- VÖÖBUS A., History of Asceticism in the Syrian Orient. A contribution to the history of culture in the Near East 1,2. Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium 184/197, Subsidia 14/17, Louvain 1958/1960.
- WEISS M., The Bible and Modern Literary Theory (hebr.), Jerusalem 1967.
- WESTCAR siehe PAPYRUS Westcar.
- WILDUNG D., Imhotep und Amenhotep, MÄS 36, 1977.
- WOLFF H.W., Amos' geistige Heimat, Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament 18, Neukirchen 1964.
- WRESZINSKI W., Bericht über die photographische Expedition von Kairo bis Wadi Halfa zwecks Abschluss der Materialsammlung für meinen Atlas zur altägyptischen Kulturgeschichte, Schriften der Königsberger gelehrten Gesellschaft, Geisteswissenschaftliche Klasse, 4, Heft 2, Halle a.S. 1927.

YOYOTTE J., A propos d'un monument copié par G. Daressy (Contribution à l'histoire littéraire), in : BSFE 11 (1952) 67-72.

ZANDEE J., De Hymnen aan Amon van Papyrus Leiden I 350, OMRO 28, 1947.

- Death as an Enemy. According to Ancient Egyptian Conceptions, Leiden 1960.

## 2. Teil

Lebenslehren : Editionen, Uebersetzungen und weiterführende Literatur

---

### Amenemhet

ANTHES R., Zur Echtheit der Lehre des Amenemhet, in : Fragen an die altägyptische Literatur, hg. von J. Assmann, E. Feucht, R. Grieshammer (Gedenkschrift E. Otto), Wiesbaden 1977, 41-54.

HELCK W., Der Text der "Lehre Amenemhets I. für seinen Sohn", Kleine ägyptische Texte, Wiesbaden 1969 (Text, Uebersetzung, Kommentar).

VOLTEN A., Zwei altägyptische politische Schriften. Die Lehre für König Merikare (Pap. Carlsberg VI) und die Lehre des Königs Amenemhet, Analecta Aegyptiaca 4, Kopenhagen 1946 (Text, Uebersetzung, Kommentar).

### Amenemope (=Amenope)

COUROYER B., Amenemopé, XXIV, 13-18, in : RB 75 (1968) 549-561.

GRIFFITH F.L., The Teaching of Amenophis the Son of Kanakht. Papyrus B.M. 10474, in : JEA 12 (1926) 191-231.

GRUMACH I., Untersuchungen zur Lebenslehre des Amenope, MÄS 23, 1970 (Text, Uebersetzung, Kommentar).

KAISER M., Agathon und Amenemope, in : ZÄS 92 (1966) 102-105.

- LANGE H.O., Das Weisheitsbuch des Amenemope. Aus dem Papyrus 10,474 des British Museum. Det Kongelige Danske Videnskabernes Selskab. Historisk-filologiske Meddelelser XI.2, København 1925 (Text, Uebersetzung, Kommentar).
- LEFORT L.Th., Pachom et Amenemope, in : Le Muséon 40 (1927) 65ff.
- MORENZ S., Eine weitere Spur der Weisheit Amenemopes in der Bibel, in : ZÄS 84 (1959) 79f.
- PLUMLEY J.M., The Teaching of Amenemope, in : D.W. Thomas, Documents from Old Testament Times, London 1958, 172-186.
- POSENER G., Quatre tablettes scolaires de basse époque (Aménémopé et Hardjédef), in : RdE 18 (1966) 45-65.
- Aménémopé, 22, 9-10 et l'infirmité du crocodile, in : Festschrift S. Schott, hg. von W. Helck, Wiesbaden 1968, 106-111.
  - Le chapitre IV d'Aménémopé, in : ZÄS 99 (1973) 129-135.
  - Une nouvelle tablette d'Aménémopé, in : RdE 25 (1973) 251f.
- SPIEGEL J., Die Präambel des Amenemope und die Zielsetzung der ägyptischen Weisheitsliteratur, 1935.

#### Amunnacht

- POSENER G., L'exorde de l'instruction éducative d'Amennakhte, in : RdE 10 (1955) 61-72.

#### Anchscheschonki

- GLANVILLE S.R.K., Catalogue of Demotic Papyri in the British Museum II., The Instructions of 'Onchsheshonqy, London 1955 (Text, Uebersetzung, Kommentar).
- STRICKER B.H., De wijsheid van Anchsjesjongq, in : JEOL 15 (1957/58) 11-33 (Uebersetzung).
- De wijsheid van Anchsjesjongq, OMRO 39 (1958) 56-79 (Uebersetzung mit Anmerkungen).

#### Ani

- MARIETTE A., Les Papyrus Egyptiens du Musée de Boulaq, Bde. 1-3, Paris 1871-86 (Text).
- SUYS E., La sagesse d'Ani. Texte, traduction et commentaire, Rom 1935.

VOLTEN A., Studien zum Weisheitsbuch des Ani. Det Kongelige Danske Videnskabernes Selskab. Historiks-filologiske Meddelelser 23,3, København 1937.

### Cheti

BRUNNER H., Die Lehre des Cheti, Sohnes des Duauf, Aegyptologische Forschungen 13, Glückstadt/Hamburg 1944 (Text, Uebersetzung, Kommentar).

FOSTER J.L., Thought Couplets in Khety's "Hymn to the Inundation", in : JNES 34 (1975) 1-29.

HELCK W., Die Lehre des Dw3-Htjj. Kleine ägyptische Texte, Wiesbaden 1970 (Text, Uebersetzung, Kommentar).

### Demotisches Weisheitsbuch

BOESER P.A.A., Transcription und Uebersetzung des Papyrus Insinger, OMRO, Nieuwe Reeks III. Leiden 1922.

BOTTI G. und VOLTEN A., Florentiner Fragmente zum Texte des Papyrus Insinger, in : Acta Orientalia 25 (1960) 29-42.

LEXA F., Papyrus Insinger, 2 Bde. Paris 1926 (Text, Uebersetzung, Kommentar).

PLEYTE W. and BOESER P.A.A., Suten-Xeft, le livre royal; Papyrus d motique Insinger (Monuments  gyptiens du Musée d'Antiquités des Pays-Bas   Leide 34), Leiden 1899.

VOLTEN A., Kopenhagener Texte zum demotischen Weisheitsbuch (Pap. Carlsberg II, III verso, IV verso und V), Analecta Aegyptiaca I, Kopenhagen 1940 (Transkription und Index).

- Das demotische Weisheitsbuch. Studien und Bearbeitung. Analecta Aegyptiaca 2, Kopenhagen 1941.

WILLIAMS R.J., The Morphology and Syntax of Papyrus Insinger (Ph.D. diss.), Chicago 1948.

### Djedefhor

BRUNNER-Traut E., Die Weisheitslehre des Djedef-Hor, in : Z S 76 (1940) 3-9.

BRUNNER H., Eine neue Entlehnung aus der Lehre des Djedefhor, in : MDIK 14 (1957) 17-19.

- Ein weiteres Djedefhor-Zitat, in : MDIK 19 (1963) 53.

- Djedefhor in der römischen Kaiserzeit, in : Studia Aegyptiaca I. (Festschrift Vilmos Wessetzky), Budapest 1974, 55-64.
- Zur Aussprache der Namen Chephren und Djedefhor, in : ZÄS 102 (1975) 94-99.

GOEDICKE H., Ein Verehrer des Weisen Ddfhr aus dem späten Alten Reich, in : ASAE 55 (1958) 35-55.

JUNKER H., Ein neuer Nachweis des Weisen Ddfhr, in : Studi in memoria di Ippolito Rosellini II., Pisa 1955, 133-140.

POSENER G., Le début de l'enseignement de Hardjédef, in : RdE 9 (1952) 109-120.

Siehe auch Amenemope, Posener, RdE 18 (1966).

Duachetj siehe Cheti

Hardjedef siehe Djedefhor

Kagemni

EDEL E., Inschriften des Alten Reiches. II. Die Biographie des K3j-gmjnj (Kagemni), in : MIO 1 (1953) 210-226.

GARDINER A.H., The Instruction Addressed to Kagemni and his Brethren, in : JEA 32 (1946) 71-74 (Text, Uebersetzung).

JEQUIER G., Les Papyrus Prisse et ses Variants, Paris 1911 (Text).

Lehre eines Mannes für seinen Sohn

BLUMENTHAL E., Eine neue Handschrift der "Lehre eines Mannes für seinen Sohn" (P Berlin 14374), in : Festschrift zum 150-jährigen Bestehen des Berliner ägyptischen Museums, Berlin 1974, 55-66.

BRUNNER H., Zur Datierung der "Lehre eines Mannes an seinen Sohn", in JEA 64 (1978) 142f.

FECHT G., Schicksalsgöttinnen und Könige in der "Lehre eines Mannes für seinen Sohn", in : ZÄS 105 (1978) 14-42.

GOEDICKE H., "Die Lehre eines Mannes für seinen Sohn", in : ZÄS 94 (1967) 62-71 (Text, Uebersetzung).

KITCHEN K.A., Studies in Egyptian Wisdom Literature. I. The Instruction by a Man for his Son, in : Or. Ant. 8 (1969) 189-208 (Text, Uebersetzung, Kommentar).



Loyalistische Lehre

POSENER G., L'Enseignement loyaliste. Sagesse égyptienne du moyen empire. Centre de Recherches d'Histoire et de Philologie de la IVe Section de l'Ecole pratique des Hautes Etudes II. Hautes Etudes Orientales 5, Genève 1976.

Merikare

GOLENISCHEFF W., Les Papyrus Hiératiques Nos. 1115, 1116A et 1116B de l'Ermitage Impérial à St-Petersbourg, Leipzig 1913 (Text).

HELCK W., Die Lehre für König Merikare, Kleine ägyptische Texte, Wiesbaden 1977 (Text, Uebersetzung, Kommentar)

Cf. auch Amenemhet : VOLTEN, Zwei altägyptische politische Schriften.

Onchsheshong siehe Anchscheschonki

Ptahhotep

BRUNNER H., Ptahhotep bei den koptischen Mönchen, in : ZÄS 86 (1961) 145-147.

DEVAUD E., Les Maximes de Ptahhotep d'après le Papyrus Prisse, les Pap. 1037/10435 et 10509 du British Museum et la Tablette Carnavon, Texte, Freiburg 1916.

FECHT G., Der Habgierige und die Maat in der Lehre des Ptahhotep, Abhandlungen des Deutschen Archäologischen Instituts Kairo 1, Glückstadt, Hamburg, New York 1958.

FOSTER J.L., Thought Couplets and Clause Sequences in a Literary Text : The Maxims of Ptah-Hotep. The Society of the Study of Egyptian Antiquities Publications, vol. V, Toronto 1977.

MARCINIAK M., Une formule empruntée à la sagesse de Ptahhotep, in : BIFAO 73 (1973) 109-112.

ŽÁBA Z., Les maximes de Ptahhotep, Prag 1956 (Text, Uebersetzung, Kommentar).

Cf. auch Kagemni : JEQUIER, Pap. Prisse.

## 3. Teil

Allgemeine Abkürzungen

a.a.O.	am angeführten Ort
AHG	siehe Assmann J., Aegyptische Hymnen
AJA	American Journal of Archaeology, New York
AMAW = AAWLM	Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften und der Literatur in Mainz, Wiesbaden
ASAE	Annales du Service des Antiquités de l'Egypte, Kairo
Bd., Bde.	Band, Bände
BIFAÖ	Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale, Kairo
BiOr	Bibliotheca Orientalis, Leiden
BSFE	Bulletin de la Société française d'Egyptologie, Paris
bzw.	beziehungsweise
cf.	confer
CG	Catalogue Général des Antiquités Egyptiennes du Musée du Caire, Kairo
CRAIBL	Comptes Rendus à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, Paris
DAWW	Denkschriften der Kaiserlichen Akademie der Wissen- schaften in Wien, Phil.-hist. Klasse, Wien; ab 1950 DÖAW
d.h.	das heisst
dies.	dieselbe
DÖAW	Oesterreichische Akademie der Wissenschaften, Phil.-hist. Klasse, Denkschriften
ed., edd.	edidit, ediderunt; editio, editor
EL	siehe Posener, L'Enseignement Loyaliste

f., ff.	folgende Seite, Seiten
FIFAO	Fouilles de l'Institut Français d'Archéologie Orientale du Caire, Kairo
Hg., hg.	Herausgeber, herausgegeben
ibd.	ibidem
id	idem
IFAO	l'Institut Français d'Archéologie Orientale, Kairo
JARCE	Journal of the American Research Center in Egypt, Boston
JEOL	Jaarbericht van het Vooraziatisch-Egyptisch Genootschap (Gezelschap) "Ex Oriente Lux", Leiden
LÄ	Lexikon der Aegyptologie, Wiesbaden
LM	Die Lehre eines Mannes für seinen Sohn
MÄS	Münchener Aegyptologische Studien, Berlin
MDIK od. MDAIK	Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts, Abteilung Kairo
MIFAO	Mémoires publiés par les membres de l'institut français d'archéologie orientale du Caire, Kairo
MIO	Mitteilungen des Instituts für Orientforschung, Berlin
MVAeG	Mitteilungen der Vorderasiatisch (-Aegyptisch)en Gesellschaft, Leipzig und Berlin
n.	note, nota
NThT	Nieuw theologisch tijdschrift, Harleem
ODeM	Ostraca Deir el Medineh; siehe Posener, Catalogue
OMRO	Oudheidkundige Mededeelingen uit het Rijksmuseum van Oudheden te Leiden, Leiden
Or Ant	Oriens Antiquus, Rom
Pap.	Papyrus

RB	Revue Biblique, Paris
Rec.Trav.	Recueil de Travaux Relatifs à la Philologie et à l'Archéologie Egyptiennes et Assyriennes, Paris
RdE	Revue d'Egyptologie, Kairo; ab Bd. 7, Paris
S.	Seite
SAK	Studien zur Altägyptischen Kultur, Hamburg
sc. scil.	scilicet
Sp. Spa.	Spalte
SPOA	Les sagesses du Proche-Orient Ancien. Colloque de Strasbourg 17-19 mai 1962, Paris 1963
s.v.	sub voce
Tf.	Tafel
TT	Theban Tomb Nr. (nach Porter-Moss)
Urk	Urkunden des ägyptischen Altertums, begr. von Georg Steindorff, I-VIII, 1933-1957
vgl.	vergleiche
Wb	Wörterbuch der ägyptischen Sprache, hg. von Adolf Erman und Hermann Grapow, 7 Bde., Berlin und Leipzig 1926/63
WZKM	Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes, Wien
ZÄS	Zeitschrift für Aegyptische Sprache und Altertumskunde, Leipzig, Berlin
z.B.	zum Beispiel
ZDMG	Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, Leipzig, Wiesbaden

Nachträge

BUTZER K.W., Perspectives on Irrigation Civilization in Pharaonic Egypt in : D. Schmandt-Besserat (ed.), Immortal Egypt, Malibu 1978, 13-19.

SELIGMANN S., Der böse Blick und Verwandtes. Ein Beitrag zur Geschichte des Aberglaubens aller Zeiten und Völker, Berlin 1910.